Saifuddin Zuhri Qudsy (Ed.)

KAJIAN TEMATIS
MUFASIR KLASIK DAN KONTEMPORER

Anna M. Gade, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Jasser Auda,
Teungku M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Daud Ismail,
Al-Rāzī, Ibn Kaśīr, Al-Ṭabarī

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

Saifuddin Zuhri Qudsy (Ed.)

KAJIAN TEMATIS
MUFASIR KLASIK DAN KONTEMPORER

Anna M. Gade, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Jasser Auda,
Teungku M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Daud Ismail,
Al-Rāzī, Ibn Kaśīr, Al-Ṭabarī

Penulis:
Abdul Mustaqim & Ahmad Ramzy Amiruddin,
M. Zia Al-Ayyubi, M. Daud, 'Amilatu Sholihah,
Erika Aulia Fajar Wati, Nur Metta Chumairoh Azzuhro,
Hakam al Ma'mun, Umi Wasilatul Firdausiyah,
Sofia Aulia Zakiyatun Nisa

Qmedia

KAJIAN TEMATIS MUFASIR KLASIK DAN KONTEMPORER
Anna M. Gade, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Jasser Auda,
Teungku M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Daud Ismail,
Al-Rāzī, Ibn Kaśīr, Al-Ṭabarī

Penulis:
Abdul Mustaqim & Ahmad Ramzy Amiruddin,
M. Zia Al-Ayyubi, M. Daud, 'Amilatu Sholihah,
Erika Aulia Fajar Wati, Nur Metta Chumairoh Azzuhro,
Hakam al Ma'mun, Umi Wasilatul Firdausiyah,
Sofia Aulia Zakiyatun Nisa

Editor: Saifuddin Zuhri Qudsy
Proof Reader: M. Ainul Yaqin & Fatimah Fatmawati
Lay-out & Desain Cover: Hendra

Cetakan I: November 2020

ISBN: 978-602-6213-41-9

Diterbitkan oleh
Q-MEDIA
Dabag No. 52C Condongcatur Depok Sleman Yogyakarta

bekerjasama dengan

Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Saifuddin Zuhri Qudsy

KATA PENGANTAR

STUDI TOKOH TAFSIR TAK PERNAH SEPI PEMINAT

Kajian tokoh tafsir dalam belantara studi al-Qur'an merupakan satu kajian yang tidak pernah sepi peminat. Intensitas kajian malah semakin meningkat seiring dengan perkembangan studi al-Qur'an dan Tafsir yang semakin menarik dan beranekaragam sudut pandang kajiannya. Kajian klasik pada ranah tokoh tafsir juga masih memiliki *blindspot* yang masih banyak memerlukan penelitian lebih lanjut, senada dengan itu kajian tokoh kontemporer dalam studi al-Qur'an juga memiliki satu peminat yang tidak pernah sepi. Dapat disebutkan satu contoh, awal tahun 2000an misalnya, setelah dikenalkannya gagasan-gagasan kontemporer Syahrur dalam studi al-Qur'an telah melahirkan gelombang studi mengenai tokoh kontroversial ini. Setidaknya terdapat setidaknya 3 studi mengenai hal ini, Studi yang menempatkan kajian kritis terhadap metode yang digunakan Syahrur; studi yang menempatkan sosok Syahrur sebagai kajian; studi yang menempatkan tema-tema yang dibahas oleh Syahrur. Syahrur pada satu itu *dipreteli* hingga ke tulang-tulang terkecil bahasannya.

Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah kumpulan karya yang mengulas tema-tema tertentu dari seorang tokoh tafsir. Terdapat Sembilan artikel yang telah dihadirkan pada buku ini yang dapat saya ulas secara sekilas dalam pengantar ini. Pertama, Abdul Mustaqim dan Ahmad Ramzy Amiruddin mengulas mengenai Tafsir al-Qur'an berbahasa Bugis oleh Daud Ismail,[1] seorang ulama besar di Sulawesi Selatan. Tulisan ini memperkaya kajian-kajian mengenai *vernakularisasi* (pembahasalokalan) al-Qur'an yang telah eksis sejak lama. Indonesia sebagai negara dengan beragam bahasa dan daerah merupakan negara yang subur dengan kemunculan tafsir berbahasa lokal ini. Kajian yang diulas dalam artikel ini adalah surat al-Fatihah berbahasa Bugis. Mustaqim dan Amiruddin menunjukkan bahwa: a) tujuan dari ditulisnya Tafsir Berbahasa Bugis ini adalah untuk mempermudah masyarakat dalam memahami al-Qur'an; b) tafsir ini ditulis demi merawat khazanah Bahasa Bugis; c) metode yang tampak digunakan oleh tafsir ini adalah tahlili ijmali, sebuah metode yang telah popular dikenal di kalangan mufassirin.

Al-Ayyubi mengulas kajian *Tilāwah* al-Qur'an yang merupakan hasil riset serius Anna M. Gade yang berjudul Qur'an Recitation." *The Blackwell Companion to the Qur'an*.[2] Dapat dikatakan bahwa karya ini merupakan salah satu karya wajib baca bagi pemerhati kajian living Qur'an. Dengan meminjam Gade, al-Ayyubi dalam artikel ini menunjukkan bahwa *qirāah* lebih umum daripada *tilāwah*. Al-Ayyubi juga menjelaskan

[1] Daud Ismail, *Tafsir al-Munir*, Jilid 1, (Ujung Pandang: CV. Bintang Selatan, t.th).

[2] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Malden: Blackwell Publishing, 2006)

bagaimana pandangan *tilāwah* menurut Gade, mulai dari deskripsi al-Qur'an terkait dengan *tilāwah*, bagaimana praktiknya, hingga *tilāwah* dipandang dari sisi keindahan dan kompetisi.

Daud mengulas tentang Kitab *Dawāir Khauf*[3] yang menjadi satu kitab Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengenai poligami. Penjelasannya dia mulai dengan mendeskripsikan biografi Abū Zaid kemudian melihat bagaimana penjelasan-penjelasannya mengenai kitab ini. Daud menunjukkan bahwa Abū Zaid menunjukkan bahwa Islam mengajarkan monogami dan konsep keadilan dalam poligami itu merupakan satu hal yang tidak bisa dilakukan. Dengan meminjam Adian Husaini, Daud mengkritik Abū Zaid bahwa konsep al-Qur`an yang diuraikannya tidak sekadar bertentangan dengan pengertian al-Qur`an yang dikenal oleh umat, akan tetapi telah membubarkan konsep wahyu dalam Islam. Sebab dengan corak pemahaman Naṣr Hāmid bahwa kemutlakan al-Qur`an dan sakralitasnya telah sirna dan menjadi teks manusia ketika masuk dalam pemahaman Nabi, diaplikasikan dalam kehidupan dan disampaikan kepada umatnya, akan membatalkan konsep wahyu yang dikenal dalam Islam.

'Amilatu Sholihah mencoba mengulas dua kitab Tafsir al-Qur'an karya anak bangsa Indonesia, yakni Al-Bayan dengan al-Nuur.[4] Dengan berangkat dari pertanyaan genre kedua tafsir tersebut dan perbedaan serta persamaan kitab tersebut,

[3] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf Qirā`ah fī Khitāb al-Mar'ah,* (Beirut: al-Markāz al-Tsaqafi al-Arabiy, 2004)

[4] Karya tafsir pertama, Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* (Semarang, Pustaka Rizki Putra, jilid 1, cet ke-2, 2000), kemudian karya yang kedua Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayan: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim,* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, Cet ke-2, jilid 1, 2002).

Sholihah menunjukkan bahwa tafsir *al-Nuur* lebih bercorak *adabi ijtima'i* sementara *al-Bayan* lebih umum. Menurutnya, Tafsir *an-Nuur* dan *al-Bayan* mempunyai persamaan dan perbedaan dari berbagai aspek. Persamaannya dapat dilihat dari bentuk penafsirannya yaitu menggunakan bentuk *bi al-ra'yi*, metode penafsiran yaitu metode *ijmālī*, corak tafsir yaitu corak umum, dan genre tafsirnya yaitu *scholastic*/madrasah. Sedangkan perbedaanya yaitu dilihat dari sumber rujukan kitab tafsir, latarbelakang penulisan kitab, hingga teknik penulisannya.

Konsep bidadari (*al-ḥūr*) menjadi fokus kajian utama oleh Erika Aulia Fajar Wati. Mahasiswi Magister IAT ini memilih penafsiran al-hur menurut mufasir al-Rāzī dalam kitab *Mafātīḥ al-Gaib.*[5] Wati menunjukkan bahwa Susunan term *ḥūr* dan *ḥūr'īn* terdapat dalam Q.S. al-Dukhān [44]: 54, Q.S. al-Ṭūr [52]: 20, Q.S. al-Raḥmān [55]: 72, dan Q.S. al- Wāqi'ah [56]: 22. Setelah memaparkan secara panjang lebar mengenai aspek linguistik dan aspek terkait mengenai kata ini, Wati berkesimpulan bahwa *ḥūr* dalam al-Qur'an diyakini sebagai perempuan yang indah matanya. Al-Rāzī juga berasumsi bahwa bidadari juga terdiri dari pasangan ketika di dunia. Al-Rāzī memaknai dengan subjek wanita cantik dan indah matanya berdasarkan kaidah nahwu pada kalimat sebelum *ḥūr.*

Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm karya Ibn Kaśīr[6] menjadi pilihan bahasan Nur Meta Chumairoh Azzuhro. Azzuhro memilih QS. al-Fātiḥah sebagai objek kajian tulisannya. Terdapat satu kajian yang menarik pada ulasan tersebut. Yakni didahulukannya

[5] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981)

[6] Imam al-Dīn al-Fidā Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* (Lebanon, *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,* 2012).

ibadah daripada *isti'ānah* (permohonan pertolongan) dalam QS. al-Fātiḥah [1]: 5 yang oleh Ibn Kaśīr memiliki sebuah makna tersirat, di antaranya bahwa tujuan harus didahulukan daripada sarana. Pertama, hal ini dikarenakan tujuan seorang hamba diciptakan adalah hanya untuk beribadah kepada sang Maha Pencipta. Sementara *isti'ānah* hanyalah sarana untuk beribadah. Kedua, ibadah merupakan hak Allah yang diwajibkan kepada seluruh hamba-Nya, sedangkan *isti'ānah* merupakan tuntutan pertolongan atas ibadah yang telah hamba-Nya laksanakan; ketiga, ibadah merupakan mensyukuri atas nikmat-Nya, sedangkan memberikan pertolongan merupakan perbuatan Allah terhadap dirimu yang telah beribadah kepada Allah. Dalam kesimpulannya, Azzuhro menunjukkan bahwa didahulukannya kata إِيَّاكَ dari pada نَعْبُد dan نَسْتَعِيْ menunjukkan bahwa terdapat makna *takhsīs* atau pengkhususan, yaitu kami tidak akan beribadah selain hanya kepada-Mu dan kami tidak akan bertawakal kecuali hanya kepada-Mu.

Hakam al-Makmun mengulas gagasan tokoh Jasser Auda mengenai tafsir Maqāṣiḍī.[7] Kemunculan *pseudo* ulama telah membuatnya tertarik meneliti QS. al-Fāṭir [35]: 28 mengenai kriteria seorang Ulama. Dengan meminjam teori Maqāṣiḍī diapun mengekplorasi beberapa bahasan penting dari tokoh ini. Makmun menunjukkan bahwa bagi Audah, pembagian mengenai konsep yang ditawarkan al-Syāṭibī perlu dilakukan perombakan, yakni dalam artian mana yang harus dipenuhi terlebih dahulu apakah *Ḍarūriyāt, Hajjiyāt* ataukah *Tahsiniyāt*? Al-Syāṭibī menunjukkan bahwa ketiga bagian tersebut tersusun

[7] Jasser Auda, *Maqashid al-Syari'ah as Philosophy Of Islamic Law: A System Approach,* (London: IIIT, 2008).

secara hierarki di mana skala prioritas yang harus dipenuhi terlebih dahulu yakni berawal dari yang paling dasar dan fundamental baru kemudian memenuhi kebutuhan tambahan berupa *Hajjiyyāt* dan *Tahsiniyyāt*. Namun bagi Audah, ketiga hal tersebut sama-sama memiliki prioritas yang berjalan sesuai dengan konteks yang dibutuhkan. Tulisan ini menyimpulkan bahwa ulama itu harus memenuhi kriteria berikut: pertama, mempunyai kualitas keilmuan yang mumpuni dan mendalam. Kedua, ilmu yang luas dan mendalam itu dapat mengantarkan dirinya memiliki rasa *khasyatullah* (takut kepada Allah SWT). Ketiga, seorang ulama juga menjadi tempat berkonsultasi umat tentang permasalahan agama. Keempat, melalui teori *maqāṣid al-syarī'ah* mampu membaca isyarat makna dibalik bunyi tekstual ayatnya, dengan memadukan dengan ayat al-Qur'an yang lain.

Umi Wasilatul Firdausiyah mengeksplorasi Tafsir Salman,[8] dengan fokus QS al-Nāzi'āt. Tulisan ini menunjukkan bahwa eksistensi alam yang tergambar dalam surah al-Nāzi'āt merupakan suatu penciptaan awal hingga terbentuknya dan peristiwa kehancurannya yang bertahap. Surah al-Nāzi'āt dianggap mengandung isyarat ilmiah mengenai kejadian alam semesta, yakni pada ayat 1-7, pembahasannya sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya di atas yakni dengan kajian astronomis/kosmologis, yang kemudian dilanjutkan pada ayat 15-33 masih tetap dengan pembahasan yang sama yakni penciptaan alam, yang juga disajikan dengan tinjauan sejarah atas kisah Firaun, dan terakhir pada ayat 34-46 yang mengandung isyarat kiamat, dari sudut pandang kosmologi.

[8] YPM Salman ITB. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma*. (Bandung: Mizan Pustaka, 2014).

Tulisan penutup adalah yang disuguhkan oleh Sofia Aulia Zakiyatun Nisa mengenai makna *qalbun salīm* menurut al-Ṭabarī.[9] Nisa menunjukkan adanya keterkaitan antara *qalbun salīm* kualitas spiritual manusia. Relasi antara keduanya adalah adanya hubungan antara kualitas *qalbun salīm* memiliki potensi potensi kebaikan yang dapat meningkatkan kompetensi spiritual. *Qalbu* adalah tempat yang memancarkan cahaya keimanan, pusat kekuatan spiritual yang tersimpan di dalamnya kekuatan ilahiyah (*spiritual power*). Jika kebaikan lebih mendominasi hati yang terpancar dengannya kualitas iman, maka hati akan sehat serta selamat dari berbagai keburukan akal maupun perbuatan. Di akhir tulisannya, Nisa menyimpulkan bahwa *qalbun salīm* adalah hati yang selamat dari keraguan atas ke-Esaan Allah maupun keraguan akan adanya hari kebangkitan setelah mati. Ciri-ciri dari pemilik *qalbun salīm* berhubungan dengan kuatnya tauhid yang mempengaruhi kualitas spiritual manusia. Dengan demikian, kondisi spiritualitas yang baik dapat memberi dampak positif bagi kesehatan mental dan psikologi manusia.

Artikel-artikel di atas merupakan artikel yang ditulis oleh seorang guru besar (Abdul Mustaqim) Bersama para mahasiswa program studi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebagai editor, terlepas dari kekurangan konten yang ada, saya sangat menikmati tulisan-tulisan yang telah disuguhkan pada buku ini. Setidaknya buku ini menjadi pengantar untuk mengaruhi bahtera tulisan langsung para mufasir yang dibahas oleh calon generasi penerus keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir di masa mendatang.

[9] Aṭ-Ṭabari, *Tafsir Ath Thabari*, terj. Ahmad Aburraziq Al-Bakri, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009).

Daftar Pustaka

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid, *Dawāir al-Khauf Qirā`ah fī Khitāb al-Mar'ah,* Beirut: al-Markāz al-Tsaqafi al-Arabiy, 2004

al-Rāzī, Fakhruddīn, *Mafātīḥ al-Gaib*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981

Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasby, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* Semarang, Pustaka Rizki Putra, jilid 1, cet ke-2, 2000

Ash-Shiddieqy,Teungku Muhammad Hasbi, *Al-Bayan: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim,* Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, Cet ke-2, jilid 1, 2002.

Aṭ-Ṭabari, *Tafsir Ath Thabari*, terj. Ahmad Aburraziq Al-Bakri, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Auda, Jasser, *Maqashid al-Syari'ah as Philosophy Of Islamic Law: A System Approach,* London: IIIT, 2008.

Gade, Anna M. "Qur'an Recitation," dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an,* Malden: Blackwell Publishing, 2006

Ibn Kaśīr, Imam al-Dīn al-Fidā Ismā'īl ibn 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Lebanon, *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,* 2012.

Ismail, Daud, *Tafsir al-Munir*, Jilid 1, Ujung Pandang: CV. Bintang Selatan, t.th.

YPM Salman ITB. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma.* Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar iii
Daftar Isi xi

KONSTRUKSI TAFSIR BUGIS 1
Abdul Mustaqim & Ahmad Ramzy Amiruddin

TILĀWAH AL-QUR'AN MENURUT PANDANGAN
ANNA M. GADE 35
M. Zia Al-Ayyubi

KAJIAN DAWĀIR AL-KHAUF QIRĀ`AH
FĪ KHITĀB AL-MAR'AH KARYA NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID 59
M. Daud

STUDI KOMPARASI METODOLOGI KITAB *AN-NŪR*
DAN *AL-BAYĀN* KARYA TEUNGKU MUHAMMAD
HASBI ASH-SHIDDIEQY 79
'Amilatu Sholihah

ANALISIS *ḤŪR* DALAM AL-QUR'AN 105
Erika Aulia Fajar Wati

MAKNA IBADAH DALAM QS. AL-FĀTIHAH [1]: 5 125
Nur Metta Chumairoh Azzuhro

KARAKTERISTIK ULAMA
BERDASARKAN QS. AL-FĀTIR [35]: 28 143
Hakam al Ma'mun

EKSISTENSI ALAM DALAM QS. AL-NĀZI'ĀT 169
Umi Wasilatul Firdausiyah

URGENSI *QALBUN SALĪM* BAGI KESEHATAN SPIRITUAL
DAN PSIKOLOGI MANUSIA 195
Sofia Aulia Zakiyatun Nisa

Abdul Mustaqim & Ahmad Ramzy Amiruddin

KONSTRUKSI TAFSIR BUGIS

(Telaah QS. Al-Fātiḥah dalam Kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na Akorang Mabbicara Ugi* Karya KH. Daud Ismail)

Pendahuluan

Sejarah mencatat, penafsiran al-Qur'an di Indonesia yang dimulai sejak abad ke-16[1] hingga sekarang, ternyata tidak hanya menggunakan bahasa Arab dan Indonesia. Akan tetapi, juga menggunakan bahasa lokal yang ada, sehingga dikenallah dengan istilah tafsir lokal. Kehadiran tafsir lokal di Indonesia, tidak hanya sebagai respon terhadap fenomena lokal di masyarakat. Namun juga, telah membentuk keunikan yang khas yang disebut vernakularisasi (pembahasalokalan). Yaitu pembahasalokalan al-Qur'an yang melahirkan keberagaman aksara seperti *jawi* (Melayu – Jawa)[2] dan *pegon* bagi Jawa atau

[1] M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogtakarta: Kaukaba Dirpantara, 2014), hlm. 8. Dibuktikan dengan ditemukannya naskah *Tafsīr Sūrah al-Kahf* [18]: 9 yang tidak diketahui penulisnya. Lihat: Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga ideologi,* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 43.

[2] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga ideologi,* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm.

Sunda. Serta digunakan pula aksara lokal seperti *cacarakan* (Jawa), *kaganga* (Sunda), dan *lontara* (Bugis).

Di antara berbagai macam tafsir lokal yang ada, tafsir Bugis merupakan salah satu tafsir yang cukup menarik. Penggunaan bahasa serta aksara Bugis yang tertuang dalam produk tafsirnya merupakan bukti keterpengaruhan dari ruang sosial penafsir dan audiensnya. Jika melihat sejarahnya, kehadiran tafsir Bugis pertama kali juga lahir di tengah-tengah kehidupan pesantren. Hal ini dikarenakan pada waktu itu, bahasa Bugis merupakan bahasa komunikasi sehari-hari oleh para kyai dan santrinya, begitu pula dengan masyarakat sekitar.[3]

Di dalam proses vernakularisasi, unsur terpenting ialah bahasa, karena ia tidak hanya sebagai ciri etnik, melainkan juga sebagai representasi sebuah budaya. Ia mengekspresikan, membentuk, dan menyimbolkan realitas budaya. Oleh karenanya, penggunaan bahasa Bugis sebagai instrumen penafsiran tidak hanya mempermudah pemahaman orang Bugis atas al-Qur'an. Akan tetapi juga memperluas pengaruh budaya Bugis dan kearifannya dalam karya tafsir.[4] Hal semacam ini, bisa kita dapatkan misalnya pada kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na*[5] karya KH. Daud Ismail. Dalam kitabnya tersebut ia menjelaskan, sebagai berikut:

---

[3] Mursalim, "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI, No. 1, 2014, hlm. 60.

[4] Moh. Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Qur'an Di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah Al-Mā'ūn", dalam *Rusyan Fikr*, Vol. 14, No. 2, 2018, hlm. 365-366.

[5] Kitab ini lebih populer dengan judul bahasa Arabnya, yaitu *Tafsīr Al-Munīr*. Namun, untuk menunjukkan sisi lokalitasnya, maka penulis akan menggunakan judul bahasa Bugisnya dalam penelitian ini.

serkuwmEtoai sEpogit yi edewp, yerg yi edea naulEai ml ph/ pdisEGE poel riakor mlEbiea poel ribhs asElin, ynritu bhs area, yerg ntpEeserea mbhs aidoensiyea, nnauelai ml ph/ pdisEGE poel riakor mlEbiea nsb nbcnai ritu poel ritpEeser mbhs augiea.

Transliterasi: "*Sarékuwammengtoi sepppogita yi déwépa, yaréga yi dé'é naulléi malapahang/paddisengeng polé riakorang malebbi'é polé ribahasa aselina, yanaritu bahasa ara'é, yaréga natapeséré'e mabahasa indonésiaé, nanaulléi malapahang/ paddisengeng polé riakorang malebbi'é nasaba nabacanai ritu polé ritapeséré mabahasa ugi'é*".

Artinya: "Diharapkan masyarakat Bugis yang belum atau mereka yang tidak mampu memahami Al-Quran dari bahasa aslinya yaitu bahasa Arab, ataukah tafsir bahasa Indonesia, mampu memahami al-Quran karena membaca tafsir berbahasa Bugis ini".

Selanjutnya ia menjelaskan:

serkuwmEtoai aj nlElE bicr aogiea, nsb turu ripkitku rillEn mkukuwea meagn sEpogit edn naisEGi bcai surE aogiea ajaemmEn tau rimuRiea.

nmtEtu nerko simt mkuairo, nai pgKn eped mcikEai dearn bhs aogiea, yekp wEdiGi jji lENE sisEGi ritu. naupn-upn nlENEn bicr aogiea, mjEpu suku aogiea mmt lENE toni ritu. yinsb esdiea suku bs aupn aupn ntEedn bhsn lENEtonitu suku/bsn.

Transliterasi: "*Sarékuwammengtoi aja nalennye' bicara ogié, nasaba turu ripakkitakku rilalengna makkukkuwaé maegana seppogita dé'na naissengngi bacai suré ogi'é ajamémengna naripuada tau ri munrié.*

Namatentu narekko simata makkuiro, naipaggangkanna pédé' maccikke'i bahasa ogi'é, yaképpa weddingngi jaji lennye' sisengngi

> *ritu. Nauppanna-uppanna nallennye'ma bicara ogi'é. Majeppu sukku ogi'é mamata lennye' toni ritu. yirega naasenna mani ogi dé'na gaga hakikina ritu. Nasaba séddié sukku bangsa uppanna-uppanna natedé'na bahasana lennye' tonitu sukku/bangsa."*
>
> Artinya: "Diharapkan juga jangan sampai bahasa Bugis itu hilang. Sebab menurut penglihatan saya (anregurutta) sekarang saja sudah banyak orang Bugis yang tidak tahu membaca surat berbahasa Bugis apalagi anak keturunan kita nanti. Tentu saja jika sudah seperti itu, maka akan makin sempit wilayah bahasa Bugis. Bahkan bisa jadi nanti bahasa Bugis itu akan hilang sepenuhnya. Jika bahasa Bugis telah hilang, maka tidak menutup kemungkinan bahwa suku Bugis akan hilang juga. Ataukah hanya namanya saja yang Bugis, akan tetapi tidak ada hakikatnya. Sebab, ketika hilang bahasa satu suku bangsa, maka hilang pula suku bangsa tersebut."

Dari kutipan di atas, sebagai bukti jika kehadiran tafsir Bugis, khususnya kitab ini, tidak hanya mempermudah masyarakat Bugis untuk memahami al-Qur'an yang berbahasa Arab, akan tetapi juga sebagai bentuk preservasi budaya (perawatan) Bugis itu sendiri, yakni aksara serta bahasa Bugis. Di sini juga tampak jika KH. Daud Ismail sangat peduli terhadap budaya Bugis. Ia tidak ingin aksara dan bahasa Bugis itu punah. Sebab, menurutnya jika bahasa sudah hilang/punah dari suatu suku bangsa, maka suku bangsa itupun akan punah juga. Dalam artian, kehilangan identitas.

Setidaknya ada beberapa alasan mengapa tafsir Bugis perlu dikaji. *Pertama*, mengangkat tokoh lokal Bugis yang dianggap tidak populer di kancah nasional, namun justru gagasan dan idenya ternyata sejajar dengan ulama lain. *Kedua*, menunjukkan bahwa bahasa Bugis itu pernah eksis dalam sejarah dan pernah

digunakan sebagai alat mewarat ilmu pengetahuan, bahwa bahasa tidak hanya sekedar alat komunikasi, lebih dari itu juga sebagai preservasi budaya dan juga peneguhan identitas kultural. *Ketiga*, menunjukkan adanya kreasi lokal dan pengenalan budaya lokal oleh ulama Bugis, karena menggunakan aksara Bugis (lontara) dalam penerjemahan dan penafsirannya.[6]

Pemilihan kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na Akorang Mabbicara Ugi* sebagai bahan kajian, yaitu: *Pertama*, kitab ini merupakan tafsir Bugis pertama yang lengkap 30 juz. Bahkan disertai dengan terjemahan Bugis. *Kedua*, tidak hanya menggunakan bahasa Bugis, melainkan juga menggunakan aksara Bugis (*Lontara*). *Ketiga*, kehadirannya bukan hanya ingin memahamkan pesan-pesan al-Qur'an kepada masyarakat Bugis, akan tetapi juga sebagai perawatan budaya, khususnya bahasa.

Fokus tulisan ini hanya pada surah al-Fātiḥah saja, karena ia merupakan *ummu al-Qurān* yang di dalamnya terdapat seluruh *maqāṣid al-Qur'ān*, sehingga dengan mengetahui penafsiran surah al-Fātiḥah, seolah-olah telah mengetahui seluruh isi kandungan al-Qur'an.[7] Berangkat dari latar belakang di atas, penulis tertarik melihat bagaimana konstruksi tafsir Bugis dalam kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na Akorang Mabbicara Ugi*.

---

[6] Terkait penggunaan bahasa dan aksara Bugis (lontara), bisa dilihat dari seluruh penerjamahan serta penafsiran dalam kedua kitab tersebut. sebagai contoh, ketika menerjemahkan QS. al-Fātiḥah [1]: 1 dalam kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* dengan transilterasi *"Nasaba Asenna Puang Alla Ta'ala, Puang Maraja Akkamaseng Namasero Pammaséi*". Lihat: Daud Ismail, *Tafsir al-Munir*, Jilid 1, (Ujung Pandang: CV. Bintang Selatan, t.th), hlm. 29.

[7] Abdul Mustaqim, *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyāri Kiai Sholeh Darat (Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidl Al-Rahman)*, (Yogyakarta: Idea Press, 2018), hlm. Viii.

Mengenal Sosok KH. Daud Ismail

KH. Daud Ismail merupakan seorang figur ulama besar Sulawesi Selatan yang memiliki peran penting terhadap pengembangan syiar Islam di tanah Bugis. Ia lahir di Cenrana kecamatan Lalabata kabupaten Soppeng tahun 1907 M dari pasangan H. Ismail dan Hj. Pompola. Kedua orang tuanya merupakan kalangan yang terpandang dan tokoh masyarakat di Soppeng. KH. Daud Ismail merupakan anak bungsu dan satu-satunya laki-laki dari sebelas bersaudara. KH. Daud Ismail menikah selama tiga kali semasa hidupnya dalam pernikahannya tersebut, ia dikaruniai 5 orang anak, diantaranya 3 orang laki-laki dan 2 orang perempuan. Dari istri pertamanya dikaruniai 2 orang anak, istri kedua tidak dikaruniai seorang anak, lalu dari istri ketiganya dikaruniai 3 orang anak.[8]

Pendidikan KH. Daud Ismail dimulainya pada masa kanak-kanak di kolong rumah dengan belajar al-Qur'an bersama orang tuanya. Kemudian melanjutkan pendidikannya pada pesantren-pesantren di Sengkang, tepatnya di Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang yang dipimpin oleh KH. Muhammad As'ad. Sosok dirinya yang otodidak, menjadikannya belajar sendiri sejak kecil, seperti belajar mengenal aksara Lontara dan Latin. Walaupun demikian, ia juga menimbah ilmu pada banyak guru, baik di Soppeng maupun di Barru (Soppeng Riaja). Pada tahun 1925-1929 KH. Daud Ismail pernah belajar kitab *Qawā'id* di Lapasu-Soppeng Riaja, sekitar 10 km dari Mangkoso, 40 km dari kota Pare-Pare. Di sana, ia belajar dengan seorang ulama yang

[8] M. Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Bugis (*Ugi*) Karangan AGH Daud Ismail", dalam *Muharrik*, Vol. 1, No. 2, 2018, hlm. 170-171.

bernama Haji Daeng. Pada masa itu pula ia belajar kepada Qadhi Soppeng Riaja, H. Kittab.

Pada tahun 1942-1943, KH. Daud Ismail dimintai mengajar di Al-Madrasatul Amiriyah Watang Soppeng menggantikan Sayyed Masse. Di saat yang sama, ia juga diangkat sebagai *Imam Loppo* (Imam Besar). Hingga akhirnya ia memutuskan untuk meninggalkan perguruan tersebut karena gerakannya dibatasi oleh Nippon dan adanya latihan menjadi tentara Jepang (PETA).

KH. Daud Ismail juga pernah menjadi guru pribadi bagi keluarga Datu Pattojo, pada tahun 1944. Ia juga pernah diangkat sebagai Qadhi di kabupaten Soppeng karena keilmuannya yang luas dan mendalam. Jabatan ini ia sandang sejak tahun 1947 hingga tahun 1951. Lalu, pada tahun 1951-1953, ia menjabat sebagai pegawai di bidang kepenghuluan pada kantor Departemen Agama Kabupaten Bone.

Sepeninggal KH. Muhammad As'ad, atas desakan para pemuka masyarakat Wajo dan sesepuh MAI Sengkang, KH. Daud Ismail dipanggil untuk memimpin perguruan tersebut. Pada tahun 1953, di bawah kepemimpinannya, MAI Sengkang berubah namanya menjadi Madrasah As'adiyah untuk menghormati KH. Muhammad As'ad. Namun, kepemimpinan KH. Daud Ismail hanya sampai 8 tahun lamanya. Ia harus meninggalkan Sengkang, karena dipanggil oleh masyarakat Soppeng untuk membina madrasah yang ada di sana. Hal itupun dipenuhi oleh KH. Daud Ismail setelah melihat sudah ada kader-kader yang bisa menggantikannya.

Setelah meninggalkan Sengkang pada tahun 1961, KH. Daud Ismail mendirikan Yayasan Perguruan Islam Beowe (YASRIB) dan membuka Madrasah Muallimin pada tahun 1967.

Pada masa itu pula, KH. Daud Ismail diangkat menjadi Qadhi untuk kedua kalinya di Soppeng. KH. Daud Ismail memimpin YASRIB sampai akhir hayatnya. Ia menghadap kehadirat Allah SWT dalam usia 99 tahun pada senin 21 Agustus 2006 sekitar pukul 20.00 WITA, setelah sempat dirawat selama tiga pekan di Rumah Sakit Hikmah Makassar. Selain jadi Qadhi, ia juga sempat menjabat sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) kabupaten Soppeng tahun 1993-2005.

Adapun karya-karya yang pernah ia tulis, yaitu *Aṣṣalātu Miftāh Kulli Khair* yang ditulisnya dalam bahasa Bugis, *Carana Puasaé* yang juga ditulis dalam bahasa Bugis, lalu karya terbesarnya *Tafsīr al-Munīr* yang merupakan kitab terjemahan dan penafsiran al-Qur'an dalam bahasa Bugis.[9] Berdasarkan penelitian Abubakar Surur, karya yang ditulis oleh KH. Daud Ismail dalam bahasa Bugis sebanyak 6 judul.[10] Kecenderungan KH. Daud Ismail untuk menulis karyanya dalam bahasa serta aksara Bugis, menurut penulis, didukung oleh dua alasan. *Pertama*, karena bahasa Bugis merupakan bahasa yang dipakai sehari-hari pada waktu itu, baik di pesantren tempat ia mengajar, maupun di masyarakat tempat ia berdakwah. *Kedua,* agar bahasa dan aksara Bugis tidak punah karena kurang dipakainya oleh masyarakat, sehingga dengan adanya karya yang ia tulis, setidaknya dapat membuktikan eksistensi dari suku Bugis.

---

[9] Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, "Biografi AG.H. Daud Ismail", diakses dari http://asadiyahpusat.org/biografi/, pada tanggal 28 Maret 2019 pukul 23.08.

[10] Abu Bakar Surur, "Lektur Agama Dalam Aksara Lontara Berbahasa Bugis", dalam *Jurnal al-Qalam*, No. 12, Vol. VII, 1995, hlm. 28.

Tinjauan Umum Kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na*

Kitab ini lebih dikenal dengan nama/judul *Tafsīr al-Munīr*, meskipun memang juga memiliki nama/judul dengan *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na Akorang Mabbicara Ugi* (trEjumn nEniy tpEesern akor mbicra augi; Terjemahnya dan Tafsirannya Al-Qur'an Berbahasa Bugis). Menurut Samsuni kitab tafsir ini dicetak mulai tahun 1981 dan selesai pada tahun 1992 yang dicetak oleh penerbit CV. Bintang Selatan yang beralamat di jalan Tondongkura, No. 6 Ujung Pandang (Makassar), yang terdiri dari 30 jilid. Setiap satu jilid terdiri dari satu juz. Namun, setelah adanya pembaharuan cetakan, setiap satu jilid terdiri dari tiga juz. Sehingga, keseluruhan jilidnya sebanyak 10 jilid yang dicetak oleh CV. Bintang Lamumpatue/Bintang Selatan, yang beralamat di jalan Tondongkura, No. 8 Makassar.[11]

Juz pertama dari tafsir ini terbit pada tahun 1983 oleh penerbit Bintang Selatan di Makassar. Kemudian, pada tahun 2001 terjadi pembaharuan dengan penambahan judul kitab. Misalnya, untuk jilid pertama, yang mencakup juz I, II, dan III dari kitab tersebut, terdapat kalimat *Tafsīr al-Juz al-Awwal wa al-Śānī wa al-Śāliṣ* sebagai keterangan jumlah juz yang terdapat pada jilid tersebut. Pembaharuan tersebut ada pada edisi satu jilid yang terdiri dari tiga juz.[12]

---

[11] Samsuni, "Karaktersitik Kedaerahan Tafsīr al-Munīr Bahasa-Aksara Lontara Bugis Karya Ag. H. Daud Ismail", *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003, hlm. 9.

[12] Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Membaca", dalam jurnal *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 1, 2010, hlm. 15.

KH. Daud Ismail menghabiskan 10 tahun untuk menulis kitab tafsirnya tersebut. Berdasarkan yang dikutip oleh Hamdar Arraiyah dalam penelitiannya, bahwa Muh. As'ad menyebutkan jika tafsir yang ditulis oleh KH. Daud Ismail dimulai pada juz 30 pada tanggal 30 Zul Qaidah tahun 1400 H atau bertepatan dengan 09 Oktober 1980. KH. Daud Ismail menyelesaikan juz 1 pada tanggal 1 Juni 1981. KH. Daud Ismail menulis setidaknya, 1-5 juz per tahunnya. Dan ia menyelesaikan penulisan juz 13 pada 14 Rajab 1410 atau yang bertepatan dengan 10 Februari 1990 yang menjadikan juz tersebut sebagai juz terakhir yang ditulisnya.[13]

Versi yang lain menyebutkan jika KH. Daud Ismail menghabiskan 14 tahun (1980 hingga 1994) untuk menyelesaikan kitab tafsirnya. Hal itu berdasarkan penelitian Muhsin Mafudz yang dikutip oleh Muhammad Dzal Anshar.[14] Hal ini senada dengan yang dikatakan Mursalim dalam penelitiannya, jika kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* mulai ditulis pada tahun 1980 dan selesai pada tahun 1994.[15] Terlepas dengan adanya perbedaan terkait tahun penulisan, hal yang perlu diketahui jika penulisan tafsir ini terbilang cukup lama. Walaupun demikian,

---

[13] M. Amdar Arraiyah, "KH. Daud Ismail And His Writing On Qur'anic Intepretation In Buginese Language", dalam *Heritage Of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 1, No. 1, 2012, hlm. 59.

[14] Muhammad Dzal Anshar, "Al-Nafs (Analisis Komparatif Kitab Tafsīr Al-Munīr Dan Kitab Tafsīr Al-Qurān Al-Karīm Terhadap Q.S Yūsūf/12: 53)", dalam *Skripsi*, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Ilmu Politik, UIN Alauddin Makassar, 2017, hlm. 29.

[15] Mursalim, "Vernakulisasi Al-Qur'an Di Indonesia (Suatu Kajian Sejarah Tafsir al-Qur'an)", hlm. 60.

usaha KH. Daud Ismail dalam menghadirkan kitab tafsir dalam bahasa Bugis yang lengkap 30 juz perlu diapresiasi. Sebab, dengan adanya usaha tersebut, menjadikan tafsir karyanya menjadi yang pertama dalam sejarah penafsiran al-Qur'an di tanah Bugis sebagai kitab tafsir Bugis yang lengkap 30 juz.

Satu hal juga, yang mungkin menjadikan adanya perbedaan versi terkait tahun penulisan karena dalam kitab tafsir ini, tidak adanya keterangan yang menjelaskan hal tersebut. Sehingga menimbulkan perbedaan versi terkait tahun penulisannya.

Perlu diketahui, jika pengerjaan tafsir ini ternyata merupakan bentuk kerja sama KH. Daud Ismail dengan LPTQ di Palopo. Upaya yang dilakukan oleh KH. Daud Ismail dalam menghadirkan tafsir dalam bahasa Bugis merupakan bentuk realisasi dari program LPTQ, yaitu penerjamahan al-Qur'an dalam bahasa daerah. Program tersebut sudah ada sejak tahun 1981 yang merupakan hasil musyawarah daerah oleh LPTQ di Palopo.[16]

Sistematika dan Metodologi Kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na*

Pada pasal pertama membahas tentang maksud dan tujuan dituliskan kitab tafsir ini.[17] Pada pasal kedua membahas tentang sejarah al-Qur'an[18] yang meliputi pembahasan tentang pengertian al-Quran, cara-cara turunnya al-Qur'an, macam-

[16] Misbah Hudri,"Surah Al-Fātiḥah Dalam Tafsir Bugis (Telaah Terhadap Kitab Tafsīr al-Munīr Karya K.H. Daud Ismail)", dalam *Skripsi*, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017, hlm. 59-60.

[17] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 4-7.

[18] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 7-15.

macam nama al-Qur'an, hikmah diturunkannya al-Qur'an secara berangsur-angsur, ayat-ayat dan surah-surah dalam al-Qur'an. Pada pasal ketiga membahas tentang penjagaan al-Qur'an[19] pada masa Nabi Muhammad, Abū Bakr, dan 'Uṣmān bin 'Affān.

Di bagian akhir *muqaddimah*, terdapat satu lagi pembahasan tentang penyajian penafsiran dalam kitab ini, harapan KH. Daud Ismail agar dikoreksi kitabnya jika terdapat kesalahan dan permintaan maaf jika terdapat kesalahan dalam penulisannya, dan informasi tentang penggunaan dialek Bugis daerah Wajo yang digunakannya pada kitabnya tersebut.[20]

Langkah yang ditempuh KH. Daud Ismail ketika menafsirkan suatu ayat/surah dalam kitab tafsirnya, yaitu dengan terlebih dahulu menyebutkan juz ayat/surah tersebut yang ditulisnya dalam bahasa Arab dan juga dalam bahasa Bugis. Lalu menyebutkan nama surahnya yang ditulis dalam bahasa Arab dan Bugis. Kemudian diikuti dengan penyebutan jumlah ayatnya. Untuk penyebutan jumlah ayatnya sendiri, ditulis dengan menggunakan angka lalu diikuti dengan keterangan yang ditulis dalam bahasa Bugis. Misalnya, ketika menjelaskan jumlah ayat dari surah al-Fātiḥah, ia menuliskan angka tujuh (7) lalu diikuti dengan keterangan yang bertuliskan pitu ayn (*pitu aya'na*; ayatnya tujuh).[21]

Kitab tafsir ini ditulis dengan menulis lafal setiap ayat berhadapan dengan terjemahannya. Lafal ayat di sebelah kanan dan terjemahnya di sebelah kiri. Setelah diterjemahkan

[19] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 15-27.
[20] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 28.
[21] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 29

beberapa ayat, akan ada penjelasan tiap-tiap ayat yang telah diterjemahkan sebelumnya dengan menuliskan nomor ayatnya tanpa menulis lafal ayat tersebut.[22] Hal itu dilakukan agar tidak adanya pengulangan ayat.

Setiap penafsiran dalam kitab ini, KH. Daud Ismail mengawalinya dengan menuliskan kalimat ppktjn ay (*Pappakatajanna aya';* Penjelasan/Maksud ayat) lalu diikuti dengan penyebutan surahnya/nomor ayatnya. Misalnya, dalam surah al-Fātiḥah, KH. Daud Ismail menuliskan kalimat ppktjn aiyn ptihea: 1-7 (*Pappakatajanna Iyyana Patihaé: 1-7*; Penjelasan al-Fātiḥah ini)[23]. Misalnya lagi, pada surah al-Baqarah, dituliskan kalimat ppktjn ay: 14-12 (*Pappakatajanna aya': 14-22*; Penjelasan/ayat: 14-22).[24] Terdapat perbedaan ketika menafsirkan surah yang pendek dan surah yang panjang. Surah yang pendek akan dituliskan keseluruhan ayat beserta terjemahnya lalu ditafsirkan. Sedangkan pada surah yang panjang akan dikelompokkan dalam jumlah tertentu. Agar lebih mudah menafsirkannya. Misalnya, pada surah al-Baqarah, KH. Daud Ismail mengelompokkan ayat 1-13 untuk ditafsirkan; mengelompokkan ayat 14-27 dan 23-27 hingga seterusnya.

Di bagian akhir setiap juz, terdapat daftar isi yang memuat nama juz tersebut (misal untuk juz 3 ditulis *juz'u tilka al-Rusul*), nomor jumlah pengelompokan ayat, isi dari kitabnya (nama kelompok ayat), dan terakhir nomor halamannya.[25] Selain itu,

[22] Mislanya, pada penafsiran Q.S al-Fātiḥah ayat 1-7. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 29-30.

[23] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 33.

[24] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 61.

[25] Misalnya daftar isi pada juz 3. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 170-174.

pada akhir setiap juz terdapat keterangan tentang waktu selesai dari ditulisnya penafsiran dalam satu juz.[26]

Sebenarnya KH. Daud Ismail tidak menyebutkan sama sekali metodologi spesifik yang ia gunakan dalam kitabnya. Meskipun begitu, penulis setidaknya akan menyebutkan beberapa metodologi secara umum yang ia gunakan. *Pertama*, menerjemahkan ayat yang ditafsirkan terlebih dahulu dengan meletakkan ayat di sebelah kanan dan terjemahnya dalam bahasa Bugis di sebelah kiri sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Ayat yang diterjemahkan dan ditafsirkan berdasarkan kelompok ayat (surah dengan ayat banyak). Akan tetapi, jika surah dengan ayat yang sedikit akan diterjemah dan ditafsirkan sekaligus.

Kedua, mengungkapkan makna lafaz yang terdapat dalam suatu ayat. Namun, cara yang dilakukan terbilang sederhana dan tidak mendalam. Hal ini bisa dilihat di beberapa tempat, misalnya ketika mengungkap makna lafaz *alḥamdu* pada ayat kedua surah al-Fātiḥah.[27] *Ketiga*, mengungkap sisi *qirā'at* suatu ayat jika ada. Misalnya, ketika menjelaskan perbedaan *qirā'at* lafaz *māliki* dan maliki pada ayat keempat surah al-Fātiḥah.[28]

Keempat, terkadang menjelaskan sisi *munāsabah* suatu ayat. Namun, hal ini sangat jarang ditemukan oleh penulis. Misalnya, bisa dilihat pada penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Dzal Anshar. Ia mencontohkan penafsiran pada QS. al-Ṭāriq

[26] Misalnya ketika selesai menulis juz 1, KH. Daud Ismail menuliskan jika ia menyelesaikan penafsiran dalam juz 1 pada hari Rabu 30 Rajab 1401 H atau bertepatan dengan 3 Juni 1981 M. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 167.

[27] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 36.

[28] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 39.

[86]: 8 yang memiliki *munāsabah* dengan QS. al-Rūm[30]: 27.[29] Adapun contohnya sebagai berikut:

> mjEpu puw altal aiy pcjieaGi tauew poel riedea, aiyerg poel rieswesw edea ntuwo pauelai perwEai tau met tuwo paimE.
>
> Transliterasi: "*Majeppu puang Allah ta'ala iyya pancajiengngi tauwwé polé ri dé'é, iyaréga polé riséwwaséwwa dé'é natuwo, paulléi paréwei tau maté tuwo paimeng*".
>
> Artinya: "Sesungguhnya Allah SWT. yang telah menciptakan manusia dari yang tidak ada, atau dari sesuatu yang tidak ada kemudian hidup, Dia mampu menghidupkan orang mati".

Lalu, KH. Daud Ismail melanjutkan sebagai berikut:

> nai aktn yiea ayea pdmotoai rimkEd riay laiGE. aiyneiru ("*Nai akkatan iyyé aya'é padamotoi rimakkeda ri aya' laingngé. Iyyanaritu;* Adapun maksud ayat ini sebagaimana yang terdapat pada ayat yang lain, yaitu)
>
> وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ
>
> "Dan Dialah yang memulai penciptaan, kemudian mengulanginya kembali, dan itu lebih mudah bagi-Nya".

Kelima, menjelaskan *asbāb al-Nuzūl* suatu ayat jika ada. Hal ini juga menurut penulis sangat sulit ditemukan. Misalnya, ketika menjelaskan *asbāb al-Nuzūl* pada QS. Āli Imrān[3]: 59 sebagai berikut[30]:

---

[29] Muhammad Dzal Anshar, "Al-Nafs (Analisis Komparatif Kitab Tafsīr al-Munīr Dan Kitab Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Terhadap QS. Yūsūf [12]: 53)", hlm. 50.

[30] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 137.

nai sbn nturu yiea ayea ynritu mkEdn autusn srnin wnuw نحزان ri nbit muhmdE صم nai aidi, tkd kdaiwi nbi ais, mkEdai nbit صم: epkugi tsEGi wkdkdai nbi ais? mkEdai srniearo: yinritu muwesGi nbi ais at ri puw altal. mkEdai nbi muhmdE صم: ais, atn emmEGi puw aj tal nEniy surontoai. mkEdsi srniearo: aEKg pdpdn nbi ais poel ritau linoea?. nai ais ripCjiwi sibw ed nkiwubo.

Aplikasi penafsiran dalam QS. al-Fātiḥah

a. Terjemah

Pada kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* karya KH. Daud Ismail terjemahan al-Qur'an disajikan dalam suatu kolom. Pada sebelah kiri terletak terjemahannya dan sebelah kanan terletak ayat al-Qur'annya. Model peletakan seperti ini setidaknya memberikan dua makna. *Pertama*, bahwa *mufassir* berkeyakinan jika bahasa Bugis memiliki otoritas yang cukup dan sejajar dengan bahasa Arab. *Kedua*, agar memudahkan pembaca untuk melihat terjemah ayatnya. Adapun contohnya sebagai berikut:

أَلْجُزْءُ ٱلأَوَّلْ

سُوْرَةُ ٱلفَاتِحَةْ

sur mmulGE = 7 pitu ayn.

1. nsb asEn puw altala pw mrj akames nmsEro pmesai.	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)
2. Nai sinin ppujiea npnaiwi puw altal pwn sinin alaeG.	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢)
3. Puw mrj akmes nmsEro pmesai.	الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣)
4. yi mkuwsaieyGi aEso pmlEea.	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤)

5. aikomi puw kisoP nEniy kutomi airikomElai tulu.	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥)
6. tirow llEko llE mlEPuea.	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦)
7. llEn ww ai pureatewer pepNmE mEnRo nEniy llEn tau riygEliea mEnRo nEniy tniyto llEn sinin tau pusea.	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

Model penyajian terjemahan seperti di atas dapat ditemukan juga pada karya tafsir Indonesia terdahulu. Federspiel menjelaskan bahwa tafsir generasi kedua, telah melakukan model penerjemahan yang menempatkan teks-teks Arab (ayat al-Qur'an) di sebelah kanan dan terjemahannya di sebelah kiri. Misalnya, pada kitab *Al-Furqān* karya Ahmad Hassan, *Tafsīr Al-Qur'ān* karya Hamidy, dan *Tafsir Al-Qur'ānul Karīm* karya Mahmud Yunus.[31]

b. Tafsir

Pada bagian tafsir, penulis hanya akan memberikan penggalan penafsiran per ayat/pembahasan saja. Jadi, tidak semua isi penafsiran akan ditampilkan, agar lebih singkat dan jelas.

Pasal Basmalah (Status Basmalah)

Setelah menerjemahkan surah al-Fātiḥah, terdapat pembahasan basmalah secara khusus dalam suatu pasal yang dinamakan *siuewwa pappakatajang ripasale'na bisemillaé* (siauw ppktj ripslEn

[31] Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia*, terj. Tajul Arifin, (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), hlm. 130.

bisEmilea) yang artinya "Beberapa penjelasan tentang pasal *bismillāh*".[32] Dalam pasal tersebut diuraikan tiga pendapat tentang status basmalah. *Pertama*, ulama yang berpendapat bahwa basmalah merupakan ayat dari al-Qur'an dan merupakan ayat dari setiap surah yang terdapat dalam al-Qur'an.[33]

Kedua, ulama-ulama yang berpendapat jika basmalah merupakan ayat tunggal dari al-Qur'an sebagai penegas awal surah dan pemisah antar surah.[34] *Ketiga*, pendapat yang mengatakan jika basmalah bukan merupakan bagian dari al-Qur'an.[35] Setelah mengemukakan perbedaan pendapat tersebut, KH. Daud Ismail akan memilih pendapat yang menurutnya benar, dalam kasus ini ia memilih pendapat pertama, sebagai berikut:

> nerko ritG medecGi delel delel pd nktEnieG tElu Rupea tG (Pendapat) ritujun bisEmilea mjEpu rilo loGEGi tG/ptro mmuleG kmin mwu, nsb anu mdup pd nsEeG mEnRo, nEniy hedsE msEro aEs aipd mdelelyeG, nEniy duw aim mrj poel

[32] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 30.

[33] Ulama yang berpendapat demikian yaitu, Abū Hurairah, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ibn 'Abbās, Ibn 'Umar, ulama dari kalangan tabi'in, seperti Sa'īd Ibn Jubair, Aṭā', al-Zuhrī, dan Ibn Mubārak, ulama dari kalangan Kūfah, ulama dari kalangan fuqaha, seperti 'Āṣim, al-Kasā'i, al-Syāfi'ī, dan Aḥmad. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 30.

[34] Ulama yang berpendapat demikian, yaitu imam Mālik, ulama Madinah dan al-Auzā'ī dan beberapa ulama dari Syām dan Abū 'Amr serta Ya'qūb ulama dari Baṣrah. Dan juga ulama dari kalangan mazhab Abū Ḥanīfah. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 31-32.

[35] Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Mas'ūd yang mengatakan jika basmalah bukan merupakan bagian dari al-Qur'an. Begitu juga beberapa ulama dari kalangan Ḥanafiyyah. Mereka menjadikan hadis dari Anas sebagai dalil. Pada hadis tersebut dikatakan jika Anas pernah shalat bersama Nabi Muhammad, Abū Bakr, 'Umar bin Khattāb, dan Uśmān bin 'Affān. Namun mereka tidak pernah membaca basmalah awal dan akhir bacaannya. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 32.

riEaEpea msEhbE مذهب mrj smturu riptro mmuleG.

Transliterasi: *Narékko ritangnga madécéngngé dallélé dallélé pada nakatenningéng tellu nrupaé tannga (Pendapat) ritujunna bisemillaé majeppu rilolongengngi tannga/padaro mammulangéng kaminang mawo', nasaba anu maduppa pada nasengngé menangro, nenniya haddése' maserro essa ipada nadalléléyanngé, nenniya duwa imang maraja pole rieppaé masehabe (mazhab) maraja samaturu ripataro mammulangéng.*

Artinya: Jika ditelisik secara detail dalil-dalil yang dipegang ketiga pendapat terkait bismillah maka akan didapatkan bahwa pendapat pertamalah yang paling kuat, karena beberapa menyepakati pendapat mereka, dan juga hadis yang dijadikan dalil statusnya sahih, dan juga dua imam dari empat mazhab sama-sama sepakat dengan pendapat yang pertama.

Berdasarkan hal di atas, menunjukkan jika KH. Daud Ismail cenderung akan memilih pendapat yang menurutnya benar jika dihadapkan pada perbedaan pendapat dengan menyertakan alasan memilih pendapat tersebut, khusus pada pasal basmalah ini, KH. Daud Ismail telah menyebutkan alasan-alasan tersebut. Selain karena itu, menurut penulis pendapat yang dipilih oleh KH. Daud Ismail juga dipengaruhi oleh mazhab yang dianutnya, misalnya pada kasus ini, ia memilih pendapat pertama, selain karena alasan yang telah dikemukakannya, juga karena pendapat pertama didukung oleh imam Syafi'i dan beberapa ulama pengikutnya. Pilihan ini sejalan dengan aktivitasnya yang mempelajari dan mengajarkan karya-karya yang ditulis oleh pengikut imam Syāfi'ī.[36]

[36] M. Hamdar Arraiyyah, "KH. Daud Ismail And His Writing On Qur'anic Interpretation In Buginese Language", hlm. 61.

Penafsiran Ayat Pertama

Adakalanya KH. Daud Ismail menjelaskan penafsirannya dengan menggunakan istilah Bugis, sebagaimana pada penafsiran ayat pertama surah al-Fātiḥah, khususnya ketika menjelaskan lafaz *ism*, sebagaimana berikut:

> nai lplE إسم mjEloai risiauwea ael, kuwewn alrpn: lbco, yerg ntau, yerg nrisiauwea bEtuw, kuwean علم: pdisEGE. nmjEpu puw altal npertaiyGi reprepai asEn nEniy emGErGiritu.[37]
>
> Transliterasi:*"Nai lappaleng "ism" majelloi risiuwwaé alé, kuwaéna alarapanna: labaco, yaréga natau, yaréga narisiuwwaé bettuwang, kuwaéna "'ilmu": paddisengeng. Namajeppu puang Allah ta'ala naparéntayyaingng'i rampé-rampé asenna nenniya mengngerangngi ritu."*
>
> Artinya:"Adapun lafaz "*ism*" menunjuk pada sesuatu seperti si fulan atau seseorang. Ataukah beberapa arti, seperti "'*ilm*": pengetahuan. Sesungguhnya Allah SWT memerintahkan menyebut namanya dan senatiasa mengingatnya."

Penjelasan di atas dirujuknya pada kitab *tafsīr al-Marāgī*. Namun dalam memberikan contoh dari penjelasan lafaz *"ism"*, KH. Daud Ismail mengubah kata *"muḥammadun"* menjadi *"labaco"*. Kata *"muḥammadun"* sendiri merupakan contoh yang diberikan pada *tafsīr al-Marāgī* untuk menjelaskan kata *"ism"* yang berarti menunjukkan sesuatu.[38] Dalam hal ini, KH. Daud Ismail mengubah kata tersebut menjadi "*labaco*". Dalam teks-teks Arab menggunakan nama *"muḥammadun"* sebagai contoh kerap kali kita temukan. Begitupula, dengan *"labaco"* yang sudah

[37] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 33.

[38] Lihat: Aḥmad Muṣṭāfāfa al-Marāgī, *tafsīr al-Marāgī*, Juz 1, (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭāfā al-Bābī al-Ḥalabī. 1946), hlm. 26.

lumrah dipakai oleh masyarakat Bugis sebagai contoh untuk menunjukkan seseorang yang tidak diketahui namanya. Atau biasanya bisa disebut "si fulan" dalam bahasa Arab. Penggunaan kata *"labaco"* dalam penafsiran ini agar memudahkan masyarakat Bugis untuk paham terhadap penjelasan yang dimaksud. Di sini tampak jelas sisi lokalitas yang ditunjukkan pada kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na*.

Penafsiran Ayat Kedua

> nai lplE الحمد aiynritu ppujipuji rigau medeceG yi moPoea poel ritau puwdeaGi ritu sibw dE nrips.
>
> nrimuk aEKnai amnEn pepNmE mdup rupeG polE kumnEGi ri puw altal, yiedean riauel lkElkE tesdi esdiea, ag npguruni puw altal siauw susueG ad rakor mlEbin ailEb mnEeGGi pepNmEn iynritu.
>
> الحمد لله bEtuwn: nai sinin ppujea npunaiwi puw altal. nmsEro sipton rituKEtuKE npoelait pepNmE tompujipuji ri puw altal, purki meR, purki minu, ribcai الحمد لله yekp nerko topsEdi poel ritiRot....[39]
>
> Transliterasi:*"Nai lappaleng 'alḥamdu' iyyanaritu pappuji-puji rigau madécéngngé imompo'é polé ritau puadaéngngi ritu dé' naripassa.*
>
> Narimuka engkanai amanenna pappényameng madddupa ripangé polé kumanengngi ri puang Allah Ta'ala, idé'éna riullé lakke'-lakke' tasséddi-séddi'é, aga napagguruni puang Allah Ta'ala siuwwa susungeng ada riakorang malebbi' yilebba manengngengngi pappenyamengna iyyanaritu.
>
> 'Alḥamdulillahi' bettuwanna: nai sininna pappujié napunnaiwi puang Allah Ta'ala. Namaserro sipatona

[39] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 36.

ritungke'-tungke' napolléita pappényameng tomappuji-puji ri puang Allah Ta'ala, puraki manré, puraki minung, ribaca alḥamdulillah yaképa narékko topasedding polé ritinrota..."

Artinya: "Adapun lafaz '*alḥamdu*' yaitu pujian-pujian kepada Allah yang Maha Baik yang muncul dari seseorang yang melafazkannya tanpa adanya paksaan.

Dikarenakan telah ada segala jenis rupa kebaikan, kenikmatan yang kesemuanya bersumber dari Allah yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Maka Allah SWT. mengajarkan susunan kata dalam al-Qur'an yang mulia yang meluas kepada semua jenis rupa kebaikannya.

'*Alḥamdulillahi*' artinya: segala bentuk pujian yang dimiliki oleh Allah SWT seharusnya dibarengi bagi setiap kenikmatan yang diberikan semestinya kita memberi pujian-pujian kepada-Nya. Setelah makan, setelah minum, hendaknya membaca *alḥamdu*. Begitupun juga saat bangun dari tidur.."

Berdasarkan penafsiran di atas, kalimat *alḥamdulillahi* pada ayat kedua surah al-Fātiḥah memberikan penjelasan jika seorang hamba sudah sepatutnya bersyukur kepada Allah dengan segala puji-pujian yang dimiliki-Nya. Rasa syukur tersebut diberikan bukan karena adanya keterpaksaan. Melainkan memang sebagai suatu keharusan. Sebab, Allah SWT telah banyak memberikan nikmat kepada hamba-hamba-Nya.

Penafsiran Ayat Ketiga

Ketika menafsirkan ayat ketiga, KH. Daud Ismail tampak tidak berpanjang lebar menjelaskannya, hal ini mungkin karena penjelasan tentang lafaz *al-Raḥmān* dan *al-Raḥīm* terlebih

dahulu telah dijelaskannya pada ayat pertama.[40] Adapun contoh penafsirannya sebagai berikut:

> riaEKnai lplE الرّحمن mbEtuw puw mlboea, mlboweGGi pepNmE mduprupeG, puw mepedeceG lao risinin atn nsb pepedec edea nairuelai lkElkEai, yi edea pusipai ritu sGdin puw altal.[41]
>
> Transliterasi:*"Riengkanai lapallengg al-Raḥmān bettuwang puang alaboé, malabowangengngi pappenyameng madduparupangngé, puang mappadécéngngé lao risininna atana nasaba pappédécéng dé'é nairulléi lake-lake'i, idé'é pusipai ritu sangadinna puang Allah ta'ala".*
>
> Artinya: "Adapun lafaz *al-Raḥmān* memiliki arti Tuhan yang maha pemurah. Memurahkan segala kebaikannya yang segala rupa. Tuhan yang maha baik kepada hamba-Nya dengan kebaikan yang tidak bisa disebutkan satu persatu, dan tidak disifati selain Allah SWT."

Terkait lafaz *al-Raḥīm* kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* menafsirkannya dengan sifat yang senantiasa dimiliki Tuhan yang memunculkan kebaikan (*al-Iḥsān*).[42]

Penafsiran Ayat Keempat

Pada beberapa kesempatan, KH. Daud Ismail juga menguraikan sisi perbedaan *qirā'at,* sebagaimana pada ayat ketiga surah al-Fātiḥah, tepatnya pada lafaz *māliki*. Adapun penafsirannya sebagai berikut:

[40] Penafsiran tersebut tidak ditampilkan penulis pada tulisan ini.
[41] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 38.
[42] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 38.

naitosi lplE **"مالك يوم الدين"** duwrup bcGEn. nsb saisn aeRgurut yi riakuyiey aEsGEn bcn: bcai مَلِكِ**,** aEKto bcai مَالِكِ**:** nmjEpu duwea bc aEs muwai ritu. nai silaiGEn bEtuwn: nerko ripelpai م min nribc "مَالِكِ" mbEtuw yi mpunGi eyGi: naitosi nerko ed nelp min nribc: مَلِكِ**'** mbEtuw mkriGieyGi.[43]

Transliterasi:*"Nai tosi lappaleng 'māliki yaum al-Dīn' dua rupa bacangenna. Nasaba saisanna anrégurutta yi riakuiéyyé essangenna bacana. Bacai "maliki" engkato bacai "māliki". Namajeppu duaé baca essa muai ritu. Nai silaingenna bettuwanna. Narékko ripalépai "mim"-na naribaca "māliki" bettuwanna i mappunangngiéngngi naitosi narekko de' naleppa mimna naribaca "maliki" bettuwanna makaringiengngi."*

Artinya: "Adapun lafaz '*māliki yaum al-Dīn*' ada dua macam cara bacanya. Dikarenakan sebagian ulama yang diakui shahih *qirā'at*-nya, membaca dengan maliki dan ada juga membacanya dengan *māliki*. Dua bacaan ini adalah sahih. Namun berbeda maknanya. Jika *mim* nya dipanjangkan dengan bacaan '*māliki*' artinya yang memiliki. Sedangkan jika *mim* nya tidak dipanjangkan dengan bacaan '*maliki*' artinya yang menguasai/merajai."

Penafsiran Ayat Kelima

Pada penafsiran ayat kelima, KH. Daud Ismail menguraikan beberapa makna lafaz, seperti "'*ibādah*" dan "*isti'ānah*", contohnya sebagai berikut:

naitosi aktn aiyea ayea "إيّاك نعبد" aikomi puw kisoP: nEniy aikotomi kiealau tuluGi. nai riyasEGi عبادة atuRukE sibwaiey apktun ael yi toPoea poel riatea, nsb naetkkEn rimjEpun puw altal punaiwi akwsGE ed ea bauelai akleG loloGEGi

[43] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 39.

hkikin ritu, rimuk tEmkuelaih pikiriea matEmutEmuaiwi ritu, nEniy tEnaueltoai retai ritu.

naitosi: الإستعانة "ealau tulueG" ynritu toemlau tulun psukuai siauwea gau edea nairuel ptipu riyelai ritu.

nmjEpu npertyiGi puw altal riyiea ayea mjEpu aj naEK risoP sGdin puw altal, nmuk aleln emmEtomi mtuKEriwi apuwGEeG.

Transliterasi:*"Naitosi akkattana iyye'é aya'é "iyyāka na'budu" ikomi puang kisompa: Nenniya ikotomi kiéllau tulungi. Nai riyasengngi "'ibādah" atunrukeng sibawaiyyé apakatuna alé yi tompo'é polé ri atié, nasaba naatekakenna rimajeppuna puang Allah Ta'ala punnaiwi akuwasangeng dé'é naullei akkalengngé lolongengngi hakikina ritu, rimuka temmakulléiha pikkiri'i matemmu-temmuiwi ritu, nenniya tennaullétoi rattéi ritu.*

Naitosi: al-Isti'ānah "éllau tulungeng" yanaritu toméllau tulunna pasukkui siuwwaé gau dé'é nairullé patimpu riyaléi ritu.

Namajeppu naparéntaingngi puang Allah Ta'ala ri'iyyé aya'é majeppu aja naengka risompa sangngadinna puang Allah Ta'ala, namuka alaléna memmetomi matungkeriwi apuangéngnge."

Artinya: "Adapun penjelasan dari ayat "*iyyāka na'budu*" yaitu Engkaulah Tuhan yang disembah dan kepada-Mu lah tempat meminta pertolongan. Yang dinamakan dengan "'*ibādah*" yaitu ketaatan disertai kerendahan diri yang muncul dari dalam hati. Karena diyakininya bahwa Allah yang maha memiliki segala kekuasaan yang tidak bisa dicapai hakikatnya oleh akal. Diawal tidak ada daya upaya dalam menembus batas-batasnya. Dan juga memang tidak bisa menjangkaunya.

"Adapun "*al-Isti'ānah*" yaitu permintaan tolong yang

meminta pertolongan untuk menyempurnakan suatu hal yang tidak mampu dilakukan oleh diri sendiri.

"Diperintahkan oleh Allah Swt pada ayat ini bahwa sungguh tidak ada yang patut disembah selain Allah SWT, bahwa hanya Dialah sendiri yang memiliki hak ketuhanan."

Berdasarkan ayat di atas, KH. Daud Ismail menekankan jika tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Allah. Tidak ada pula tempat yang pantas dimintai pertolongan kecuali Allah semata. Pada akhir penafsiran ayat kelima ini, KH. Daud Ismail juga mengutip kata-kata hikmah Bugis, sehingga menambah kekhasan lokalitas tafsirnya serta menunjukkan elemen kultural Bugis yang kental. Adapun contohnya sebagai berikut:

pdtosi nsEGi aikE augiea: aolai sbsb ai neletaiey pmesn edwt siauwea.[44]

Transliterasi: "*Padatosi nasengngi ikke ugi'é: oloi saba-saba i naletteiyye pammasena dewata seuwwae*."

Artinya: "Sebagaimana juga yang dikatakan orang Bugis: laluilah sebab-sebab (yang jalannya) dirahmati oleh Allah.

Penafsiran Ayat Keenam

Pada kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* terdapat beberapa lafaz yang diuraikan maknanya terlebih dahulu, yaitu "*Ihdinā*", "*al-Hidāyah*", "*al-Ṣirāṭa*", dan "*al-Mustaqīm*". Adapun contoh penafsirannya sebagai berikut:

naitosi bEtuwn ay maEnEeG "إهدنا" ae puw turowkE llE mlEPuea.

nai riysEGi apturow "الهداية" aiynritu ajEloea/apaitea rianu

[44] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 41.

> mplEtuea rianu riyktaiey. naitosi riysEGi "الصراط" llE: nyitosi riysEGi "المستقيم" aimlEPuea.
>
> Transliterasi: *"Naitosi bettuwanna aya maennengngé"Ihdinā" e puang turowakeng laleng malempu'é.*
>
> *"Nai riyasengi apaturowang "al-Hidāyah" iyyanaritu ajelloé/ apautaé rianu mapalettué rianu riakkattaiyyé. Naitosi riasengngi "al-Ṣirāṭa" laleng: Naitosi riasengngi "al-Mustaqīm" i malempu'é."*
>
> Artinya: "Adapun terjemahan ayat yang keenam *"Ihdinā"* yaitu Ya Allah tunjukilah jalan yang lurus.
>
> "Yang dimaksud dengan petunjuk "*al-Hidāyah*" yaitu petunjuk kepada hal penyampaian kepada hal yang diinginkan. Adapun yang dimaksud dengan "*al-Ṣirāṭa*" yaitu jalan. Yang dimaksud dengan "*al-Mustaqīm*" yaitu lurus."

Berdasarkan contoh penafsiran di atas, penguraian lafaz dalam kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* pada ayat keenam ini hanya sekedar menerjemahkan secara singkat. Tanpa ada uraian makna yang panjang dan mendalam. Begitupun pada ayat-ayat sebelumnya. Namun, dari sekian penafsiran pada surah al-Fātiḥah, ayat inilah yang paling panjang penjelasannya. KH. Daud Ismail memang menambahkan sedikit penjelasan lebih panjang dengan menjelaskan macam-macam hidayah yang diberikan Allah kepada manusia, yaitu *al-Ilḥam*, *al-Ḥawwās*, *ḥidayah al-'Aql*, dan *ḥidayah al-Dīn*. Konten ini dikutipnya dari kitab *tafsīr al-Marāgī*, meskipun tidak disebutkan bahwa ia mengutipnya dari kitab tersebut, yang menjadikan bukti tambahan bahwa kitab yang ditulis KH. Daud Ismail banyak dipengaruhi oleh *tafsīr al-Marāgī*, khususnya pada surah al-Fātiḥah.

Penafsiran Ayat Ketujuh

Pada kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* menafsirkan jika golongan yang mendapatkan jalan yang diberikan kenikmatan oleh Allah pada ayat *ṣirāṭa al-Lażīna an'amta 'alaihim* yaitu para Nabi, golongan *al-Ṣiddīqīn*, golongan *al-Ṣālihīn* dari umat-umat terdahulu. Adapun penafsirannya sebagai berikut:

> naitosi aktn aiewea ay mpituea yinritu npnEsGEGi apnEs aijEmlE إجمال, mrEpi, ww purea newer pepNmE koromai sinin nbiea nEniy asidikin الصديقين nEniy sinin tau sel الصالحين poel riaum aum mdiyoloea[45]
>
> Transliterasi:*"Naitosi akkattana iyye'é aya' mapitué yanaritu napannessangengngi apanessa ijemale (ijmāl) marepi, wawang puraé nawéreng pappényameng koromai sininna nabié, assiddikinna (al-Ṣiddīqīn) nenniya sininna tau salé (al-Ṣālihīn) polé ri umma-umma madioloé."*
>
> Artinya: "Adapun yang dimaksud oleh ayat ketujuh ini yaitu menjelaskan/membenarkan sahnya ijmal. Bagi golongan yang telah diberikan kesenangan yaitu seluruh Nabi dan juga semua golongan *al-Ṣiddīqīn* dan semua orang shaleh (*al-Ṣālihīn*) dari umat terdahulu".

Adapun ketika menafsirkan lanjutan ayat tersebut *gair al-Magḍūbi 'alaihim wa lā al-Ḍāllīn*, yaitu orang celaka yang dakwah Nabi sampai kepada mereka namun diingkarinya, seperti orang Yahudi. Merekalah yang dimaksud dengan *gair al-Magḍūb*. Adapun yang dimaksud dengan *al-Dāllīn* yaitu orang-orang sesat yang tidak sampai dakwah Nabi kepadanya. Adapun contoh penafsirannya sebagai berikut:

[45] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 45.

nai tau ritElea المغضوب عليهم toriygEliea, ynmEnRo sinin tau nltukiea ptP nbi nluru nsePyGi ritu, ed ntrimai pdpdnn aum yhudiea.

nai tosi ritElea الضآلين tau pusea, ynmEnRo yi pd edea njEpuaiwi toGEtoGE. yerg ntomekd: ynmEnRo tau edea nrpiai ptP nbi.[46]

Transliterasi:*"Nai tau ritella'é al-Magḍūbi 'alaihim toriyagellié, yanamenangro sininna tau nalattukié patampa Nabi naluru nasampéyangngi ritu, dé' natarimai padapadannana umma Yahudié.*

"Nai tosi ritella'é al-Ḍāllīn tau pusaé, yanamenangro yi pada-padaé najeppu'iwi tongeng-tongeng. Yarega natomakkeda: yanamenangro tau dé'é narapi'i patampa Nabi."

Artinya: "Adapun yang dinamakan *al-Magḍūbi 'alaihim* yaitu orang celaka, mereka itulah yang sampai dakwah Nabi namun mereka mengingkarinya Tidak diimaninya dan tidak diterimanya seperti ummat Yahudi.

"Yang dinamakan dengan *al-Ḍāllīn* yaitu golongan yang bingung yang tidak mempercayai kebenaran. Dengan kata lain mereka ialah yang tidak sampai dakwah Nabi kepadanya."

Dalam kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* sebelum mengakhiri penafsiran surah al-Fātiḥah pada ayat ketujuh, terdapat penjelasan singkat terkait ucapan "*āmīn*" bahwasanya ucapan tersebut bermakna "*istajib*" yaitu permohonan agar permintaan do'a kita diterima oleh Allah. Dijelaskan lagi jika ucapan ini bukan merupakan bagian dari ayat surah al-Fātiḥah dan bukan pula bagian dari ayat al-Qur'an.[47]

[46] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 46.
[47] Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 46.

Bahasa

Tafsir Bugis tentu menggunakan bahasa Bugis dan aksara Bugis (*Lontara*), termasuk juga kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* karya KH. Daud Ismail yang penulis kaji. Namun, meskipun menggunakan bahasa Bugis, akan tetapi bahasa Bugis yang digunakan bisa saja berbeda dengan tafsir Bugis yang lain. Hal itu dikarenakan bahasa Bugis juga memiliki varian bahasa yang berbeda di setiap daerah. Misalnya, daerah Sidrap dan sebagian daerah Pinrang menyebut kata "*dio*" untuk kata "mandi". Sedangkan daerah Bugis lain menyebut kata "*cemmé*". Di daerah Wajo menyebut kata "*onna*" atau "*onna'é*" untuk kata "tadi" dan untuk daerah Bone menyebutnya dengan kata "*dénré*".

Jika berkaca pada biografi KH. Daud Ismail, kita bisa berasumsi jika bahasa Bugis yang digunakan dalam kitabnya ialah bahasa Bugis daerah Soppeng, karena ia berasal dari sana. Akan tetapi, asumsi tersebut keliru. Sebab, ternyata dalam *muqaddimah*-nya, ia menjelaskan jika bahasa Bugis yang digunakan ialah bahasa Bugis daerah Wajo. Pengunaan bahasa Bugis tersebut disebabkan lamanya ia menuntut pendidikan disana, sehingga membuatnya lebih terbiasa dan menguasai bahasa Bugis Wajo.[48] Adapun contoh penggunaan bahasa Bugus Wajo pada kitabnya tersebut, misalnya ketika menyebutkan kata al-Qur'an dengan "*Akorang*".[49] Di daerah lain menyebut kata al-Qur'an dengan kata "*Korang*" dan beberapa daerah lain juga menggunakan kata "*Akorang*".

[48] Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Muinīr*, Jilid 1, hlm. 28.

[49] Penggunakan kata "*Akorang*" bisa ditemukan di beberapa tempat, misalnya pada penjelasan pasal *basmalah*. Lihat: Daud Ismail, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1, hlm. 30.

Kesimpulan

Secara umum kitab *Tarejumanna Nenniya Tafeséré'na* karya KH. Daud Ismail ditulis dengan dua tujuan. *Pertama*, untuk memudahkan masyarakat Bugis agar paham dengan kandungan al-Qur'an bagi mereka yang tidak tahu akan bahasa Arab. *Kedua*, untuk merawat budaya Bugis itu sendiri. Konstruksi tafsir yang terdapat dalam kitab ini mencerminkan model *tartib musḥafi* dengan bentuk metode *taḥlīli-global*.[50] Hal itu misalnya bisa dilihat pada penafsiran surah al-Fātiḥah, khususnya ketika menjelaskan aspek bahasa dari tiap lafaz, seperti "*ism*", "*alḥamdu*", "*al-Isti'ānah*", "*i'bādah*", dll. Meskipun memang, masih terbilang sederhana dan tidak mendalam. Sebagai tambahan, juga menguraikan sisi *qirā'at*, tepatnya pada ayat keempat surah al-Fātiḥah. Dalam menjelaskan penafsirannya, selain menggunaka bahasa dan aksara Bugis, KH. Daud Ismail juga tampak menggunakan istilah dan kata-kata hikmah Bugis, khususnya pada ayat pertama surah al-Fātiḥah, yaitu ketika menjelaskan kata "*ism*" dengan menggunakan istilah Bugis, "*labaco*"; dan kata-kata hikmah Bugis pada penafsiran ayat kelima. Hal ini setidaknya menunjukkan jika KH. Daud Ismail menggunakan pendekatan kultural dengan berusaha menunjukkan sisi lokalitas dari kitab tafsirnya. Jika melihat sisi keterpengaruhannya, kitab ini banyak mengadopsi atau merujuk pada *tafsīr al-Marāgī*, khususnya pada surah al-Fātiḥah.

[50] Secara umum, kita mengenal ada empat bentuk metode penafsiran, yaitu *taḥlīli*, *ijmāli*, *muqārin*, dan *mauḍū'i*. Pada metode *taḥlīli* memang secara umum tidak ada pembagiannya, namun Abdul Mustaqim secara khusus membaginya ke dalam dua bentuk, yaitu *taḥlīli-global* dan *taḥlīli-tafṣīli*.

Daftar Pustaka

Arraiyyah, M. Hamdar. "K. H. Daud Ismail And His Writing On Qur'anic Interpretation In Buginese Language", dalam *Heritage Of Nusantara: International Journal Of Religious Literature and Heritage*, Vol. 1, No. 1. 2012.

Dzal Anshar, Muhammad. "Al-Nafs (Analisis Komparatif Kitab Tafsīr Al-Munīr Dan Kitab Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Terhadap Q.S Yūsūf/12: 53), dalam *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik, UIN Alauddin Makassar. 2017.

Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Qur'an di Indonesia: dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca", dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No. 1. 2010.

_____. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga ideologi.* Jakarta: Teraju. 2003.

Howard M. Federspiel, M. Howard. *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Penerbit Mizan. 1996.

http://asadiyahpusat.org/biografi/.

Hudri, Misbah. "Surah Al-Fatihah Dalam Tafsir Bugis (Telaah Terhadap Kitab Tafsir Al-Munīr Karya K.H Daud Ismail)", dalam *Skripsi*, Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2017.

Ismail, Daud. *Tafsīr al-Munīr*, Jilid 1. Makassar: CV. Bintang Lamumpitue. t.th.

Mursalim. "Vernakulisasi Al-Qur'an di Indonesia", dalam *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan*, Vol. XVI, No. 1, 2014.

Muṣṭāfā al-Marāgī, Aḥmad *Tafsīr al-Marāgī,* Juz 1. Mesir: Maṭba'ah Muṣṭāfā al-Bābī al-Ḥalabī. 1946.

Mustaqim, Abdul. *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyāri Kiai Sholeh Darat (Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidl Al-Rahman)*. Yogyakarta: Idea Press. 2018.

Nur, Moh. Fadhli. "Vernakularisasi Al-Qur'an Di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Mā'ūn", dalam *Rusyan Fikr*, Vol. 14, No. 2, 2018.

Samsuni. "Karakteristik Kedaerahan Tafsir Al-Munīr Bahasa-Aksara Lontarak Bugis Karya Ag. H. Daud Ismail Al-Suffiny", dalam *Skrips*i, Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2003.

Surur, Abubakar. "Lektur Agama Dalam Aksara Lontara Berbahasa Bugis", dalam *Jurnal al-Qalam*, No. 12, 1995.

Syakhlani, M. Mufid. "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Bugis (*Ugi*) Karangan AGH Daud Ismail", dalam *Muharrik*, Vol. 1, No. 2. 2018.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba Dirpantara. 2014.

M. Zia Al-Ayyubi

TILĀWAH AL-QUR'AN MENURUT PANDANGAN ANNA M. GADE

(Kajian Filosofis dan Relevansinya dengan Perkembangan *'Ulūm al-Qur'ān*)

Pendahuluan

Rentang waktu empat belas abad yang lalu di mana al-Qur'an diturunkan pertama kali melewati rangkaian perjalanan dan dinamika yang teramat panjang. Meskipun dalam rentang waktu yang sekian lama, pembelajaran al-Qur'an tetap eksis dengan eksistensinya yang tidak lekang oleh tempat dan waktu. Pembelajaran al-Qur'an dimulai semenjak wahyu al-Qur'an diwahyukan pertama kali, yakni saat Nabi Muhammad mendapatkan wahyu QS. al-'Alaq [96]: 1-5. Dalam wahyu tersebut, nabi diberikan wahyu yang berupa perintah untuk membaca.

Awal pembelajaran tersebut dilakukan antara malaikat Jibril dan Nabi Muhammad dengan cara atau metode *talaqqī*, yakni membaca wahyu al-Qur'an dengan menirukan apa yang disampaikan oleh malaikat Jibril. Berawal dari pembelajaran model *talaqqī* ini, pembacaan terhadap al-Qur'an otomatis

muncul pertama kalinya di muka bumi. Pembacaan terhadap wahyu yang suci ini kemudian diistilahkan dengan *tilāwah*. Istilah *tilāwah* sendiri tentunya bukan suatu hal yang asing lagi bagi umat Islam. Istilah ini sering didengar dan muncul terutama bagi yang sedang atau pernah mempelajari al-Qur'an.

Anna M. Gade merupakan salah satu pengkaji tentang bagaimana sebenarnya penjelasan mengenai *tilāwah* tersebut. Secara spesifik Gade menuliskan dalam judul risetnya yang ia sebut *Qur'an Recitation*, yakni *tilāwah* al-Qur'an. Karya tersebut merupakan hasil dari sebuah penelitiannya di Indonesia terkait dengan *tilāwah*. Ia berangkat dari literatur-literatur yang berbicara tentang *tilāwah* yang kemudian dideskripsikan dan dikaji secara *living*. Jika menyebut terma *tilāwah*, maka tentu tidak akan lepas dari sisi praksisnya. Terdapat keterkaitan antara *tilāwah* dan *qirā'ah*. Secara literal, jika keduanya disandingkan, maka keduanya akan sama-sama menunjukkan arti bacaan.

Sehingga dalam tulisan ini, dengan menggunakan pendekatan filosofis, penulis berusaha mengkaji bagaimana pandangan Anna M. Gade terkait dengan *tilāwah*, yang tentunya ini menarik dikaji dengan melihat latar belakang Gade sebagai seorang guru besar dalam bidang studi lingkungan. Kemudian dari hasil pemikirannya tersebut, penulis relevansikan dengan kajian *'ulūm al-Qur'ān*.

Histori dan Biografi Anna M. Gade

Anna M. Gade adalah salah seorang sarjanawan Islam yang pengajaran dan penelitian terbarunya membahas tentang lingkungan global dengan sudut pandang humanistik. Gade merupakan orang Asia Tenggara, dalam artian ia lama tinggal di

sana untuk melakukan penelitian lapangan di wilayah tersebut (Indonesia, Malaysia, dan Kamboja) selama dua dekade.[1]

Anna M. Gade merupakan profesor dengan banyak prestasi yang fokus kajian studinya adalah pada studi lingkungan di Institut Nelson, Universitas Wisconsin, Madison, Amerika Serikat. Dalam perjalanan akademiknya, Gade menimba ilmu di University of Chicago hingga memperoleh gelar M.A. dan Ph.D. dalam bidang studi *History of Religions* (Sejarah Agama), dengan agama Islam sebagai spesialiasasi keilmuannya. Selain itu, ia juga memperoleh gelar B.A. dalam bidang studi Matematika dari Universitas Swarthmore. Dia juga pernah memegang jabatan akademik di Universitas Cornell (Studi Dunia Timur), Universitas Princeton (Studi Musik dan Agama), Universitas Oberlin (Studi Agama), Universitas Victoria, Wellington, Selandia Baru (Studi Keagamaan), dan dalam Bahasa dan Budaya Asia di Universitas Wisconsin, Madison (Studi Bahasa dan Budaya Asia). Selain itu, ia juga mengajar mata kuliah Humaniora Lingkungan, Studi Islam, dan Studi Agama.[2]

Di Universitas Wisconsin, Madison, Profesor Gade bekerja pada Fakultas yang berafiliasi pada Pusat Budaya, Sejarah dan Lingkungan, Pusat Studi Asia Tenggara, Departemen Bahasa dan Budaya Asia, Studi Agama, dan Program Hak Asasi Manusia pada Pusat Studi Hukum Global di Universitas Wisconsin. Baru-baru ini, dia menjabat sebagai Ketua Kelompok Akademi Agama Amerika (*American Academy of Religion*). Ia juga merupakan seorang yang aktif menulis, sehingga ia menerbitkan dua

[1] Lehigh University, "Anna M. Gade," diakses 26 November 2019, https://cgis.cas2.lehigh.edu/content/anna-m-gade.

[2] University of Wisconsin, "Anna M. Gade, Professor," diakses 26 November 2019, https://sites.google. com/a/wisc.edu/amgade/.

buku yang didedikasikannya untuk memahami al-Qur'an yang notabene-nya berbahasa Arab dengan beragam perspektif Muslim di seluruh dunia. Adapun buku terbarunya adalah yang berjudul *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*, yang diterbitkan oleh Columbia University Press pada bulan Agustus, 2019.[3] Selain itu, beliau tercatat pernah mengajar di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta pada tahun 2011 tentang Islam dan lingkungan.[4]

Pada awalnya, karya Anna M. Gade yang dipublikasikan sebelumnya lebih ditekankan pada teori dan metode dalam studi agama dan Studi Islam. Penelitiannya dimulai sejak 2007 yang menjelaskan kultur budaya, sejarah dan agama global terhadap perubahan lingkungan, dengan spesialisasi dalam kajian sejarah, pengetahuan, dan praktik di Asia Tenggara. Proyek ini dan yang ada sebelumnya didasarkan pada kerja lapangan di Indonesia dan di tempat lain di kawasan terdekatnya, seperti Kamboja dan Malaysia. Selain dia sebagai peneliti, ia juga aktif mengajar kuliah pada bidang studi Islam, studi agama global, Studi Asia, dan studi etika lingkungan dan studi lingkungan dengan menggunakan sudut pandang humanistik. Dia juga telah menyelesaikan naskah buku yang berjudul *Environmentalism and Environmental Humanities.*[5]

---

[3] University of Wisconsin. "Anna M. Gade, Professor,"

[4] Center for Religious and Cross-cultural Studies UGM, "Dr. Anna M. Gade (University of Wisconsin – Madison," diakses 3 Desember 2019, https://crcs.ugm.ac.id/staff/dr-anna-m-gade-university-of-wisconsin-madison/.

[5] Center for Religious and Cross-cultural Studies UGM. "Dr. Anna M. Gade (University of Wisconsin – Madison,"

Beberapa karya-karya Anna M. Gade yang pernah dipublikasikan baik dicetak maupun publikasi dalam jaringan yang berupa buku maupun artikel adalah di antaranya sebagai berikut: *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Qur'an in Indonesia* (2004), "Qur'an Recitation" dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an* (2006), "Islam", dalam *The Oxford Handbook of Religion and Emotion* (2008), "Introduction", dalam *The Crescent Moon: The Asian Face of Islam in New Zealand* (2009), "Sunan Ampel of the Javanese Wali Songo", dalam *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation* (2009), *The Qur'an: An Introduction* (2010), "Religious Biography of the Prophet Muḥammad in twenty-first-century Indonesia", dalam *The Cambridge Companion to Muhammad* (2010), "Emotion: Feeling "The Consolation", dalam *Key Terms in Material Religion* (2015), "Smoke, Fire and Rain in Muslim Southeast Asia: Environmental Ethics in the Time of Burning" dalam *Piety, Politics, and Everyday Ethics in Southeast Asian Islam* (2018), "Beyond "Hope: Religion and Environmental Sentiment in the USA and Indonesia", dalam *Feeling Religion* (2018), *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations* (2019).[6]

Dijelaskan sebagaimana data-data yang terkumpul di atas, dapat dilihat bahwasanya Anna M. Gade merupakan seorang yang fokus kajian studinya adalah pada bidang penelitian, terutama penelitian lapangan tentang kajian keislaman dalam wilayah tertentu. Dengan melihat karya-karyanya, dapat dikatakan bahwa Anna M. Gade adalah seseorang yang menggeluti kajian *living qur'an* karena banyak dalam kajian

[6] University of Wisconsin, "Books & Book Chapters: Anna M. Gade," diakses 3 Desember 2019, https://sites.google.com/a/wisc.edu/ amgade/ books.

penelitiannya berbasis lapangan, sehingga kajian bagaimana pandangan Anna M. Gade terhadap *tilāwah* menjadi kajian yang menarik untuk dikaji lebih mendalam.

Sekilas tentang *Qirā'āt* dan *Tilāwah*

Secara terminologi, *qirā'āt* (قراءات) adalah bentuk *plural* atau *jamak* dari kata *qirā'ah* (قراءة). Kata *qirā'ah* sendiri adalah bentuk *maṣdar* dari kata *qara'a-yaqra'u* (قرأ - يقرأ). Adapun secara terminologi, *qirā'ah* (قراءة) adalah bacaan. Sedangkan secara istilah sebagaimana yang dijelaskan al-Zarqānī, *qirā'āt* (قراءات) adalah "suatu mazhab yang dianut oleh seorang imam dari para imam ahli *qurrā'* yang berbeda dengan yang lainnya dalam pengucapan al-Qur'an dengan kesesuaian riwayat dan cara baca darinya, baik itu perbedaan dalam pengucapan huruf-huruf maupun pengucapan bentuknya."[7]

Pengertian secara istilah juga dikemukakan oleh Ibn al-Jazār sebagaimana yang dikutip oleh Sya'ban Muhammad Ismail, yakni ilmu yang membahas tata cara membaca lafaz-lafaz al-Qur'an. Selain itu juga menjelaskan perbedaan tata cara membacanya menurut versi orang-orang yang menukilnya.[8] Sedangkan Abduh Zulfidar Akaha menawarkan definisi *qirā'āt* (قراءات) sebagai "ilmu yang mempelajari tata cara menyampaikan atau membaca kalimat-kalimat al-Qur'an dan perbedaan-perbedaannya yang disandarkan kepada orang yang menukilnya."[9]

---

[7] Muḥammad 'Abd al-'Āẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, (Beirūt: Dār al-Kitab al-'Ilmiyah, 1996), juz. 1 hlm. 410.

[8] Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qira'at Al-Qur'an,* (Semarang: Dimas, 1993), hlm. 24.

[9] Abduh Zulfidar Akaha, *Al Qur'an dan Qiroat* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996), hlm. 118.

Ketika *qirā'āt* disandarkan pada hubungannya dengan al-Qur'an, maka yang perlu diperhatikan adalah bahwasanya keduanya terdapat hubungan yang erat sekali, yakni hubungan antara bagian *qirā'āt* yang sahih merupakan bagian dari al-Qur'an itu sendiri. Keduanya bukan merupakan dua hal yang berbeda atau berlainan sama sekali, keduanya juga bukan merupakan dua hal yang hakikatnya satu. Akan tetapi antar keduanya terdapat keterikatan atau hubungan yang sangat erat.[10]

Dilihat dari macam-macam jenis *qirā'āt* dari segi sanadnya, al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* membaginya menjadi enam, yakni *mutawatir, masyhur, ahad,* dan *syaẓ*, *mauḍū', mudraj*.[11] Sedangkan *qirā'āt* dilihat dari jumlah terbagi menjadi tiga, yakni *qirā'āt sab'ah*[12], *qirā'āt 'asyrah*[13], dan *qirā'āt arba' 'asyrah.*[14] Dari ketiga *qirā'āt* tersebut, *qirā'āt sab'ah* yang paling masyhur dan terkenal, menyusul *qirā'āt 'asyrah*.[15]

Pada perkembangannya, *qirā'āt* tidak dapat lepas dari *talaqqī*, maksudnya yang adalah periwayatan al-Qur'an ketika masa nabi hingga sampai pada masa saat ini adalah melalui metode periwayatan dan *talaqqī*. Tidak sembarang orang dapat

---

[10] Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qira'at Al-Qur'an,* hlm. 25-26.

[11] Abd al-Rahmān ibn al-Kamāl al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān,* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), juz 1, hlm. 77.

[12] Yakni menisbatkan *qirā'ah*-nya pada imam *qurra'* tujuh yang masyhur yakni Nāfi', Ibn Kaśīr, Abu Amru, Ibnu Amir, Ashir, Hamzah, Kisa'i.

[13] Yakni *qirā'āt sab'ah* ditambah dengan tiga *qirā'āt* yang disandarkan pada Abū Ja'far, Ya'qub, Khalaf al-'Āsyir.

[14] Yakni *qirā'āt 'asyrah* ditambah dengan empat *qirā'āt* yang disandarkan pada Ibn Muḥaiṣin, al-Yazadi, Ḥasan al-Baṣrī, dan al-A'masy.

[15] Abduh Zulfidar Akaha, *Al Qur'an dan Qiroat*, hlm. 128-129.

mentransferkan periwayatan ini, dibutuhkan orang-orang yang *ṡiqah* atau cerdas dan kuat hafalannya serta '*ādil* atau orang yang dapat dipercaya. Kunci utama dalam membaca al-Qur'an dengan benar dan tepat tidak dapat terlepas dari motede tersebut, hal ini adalah sebagaimana Rasulullah mengajarkan al-Qur'an kepada sahabatnya.[16]

Adapun *tilāwah* secara etimologi, kata tersebut merupakan bentuk *mashdar* dari kata *talā-yatlū-tilāwah* (تلا – يتلوا – تلاوة) yang berarti membaca atau menelaah.[17] Selain itu, Ahmad Warson menjelaskan kata *tilāwah* (التلاوة) sama dengan (القراءة) yang artinya bacaan.[18] Begitu pula dalam kamus Kontemporer Arab-Indonesia, *talā* تلا artinya membaca, sedangkan bentuk *maṣdar*-nya تلاوة memiliki arti bacaan atau tilawah. Tilawah sendiri menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki arti pembacaan (ayat al-Qur'an) dengan baik dan indah.[19] Dari sekian pengertian secara bahasa sebagaimana di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *tilāwah* merupakan kata yang berasal dari bahasa Arab yang kemudian diserap menjadi salah satu kata (tilawah) dalam bahasa Indonesia yang memiliki arti bacaan atau pembacaan kitab suci al-Qur'an.

Kata tilawah sendiri salah satunya termaktub dalam al-Qur'an pada QS. al-Baqarah [2]: 121.[20] Ibnu Katsir menjelaskan

[16] Abduh Zulfidar Akaha, *Al Qur'an dan Qiroat*, hlm. 129.

[17] Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Quran, 1973), hlm. 79.

[18] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 138.

[19] Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm. 935.

[20] Bunyinya adalah sebagai berikut:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

حَقَّ تِلَاوَتِهِ dalam *Tafsīr ibn al-Kaśīr* adalah menghalalkan dari apa yang dihalalkan Allah, mengharamkan dari apa yang diharamkan-Nya, membacanya (al-Qur'an) seperti apa yang telah diturunkan oleh Allah, tidak men-*tahrif* kalimat perkataan dari tempatnya, dan tidak mentakwilnya dari sesuatu salain apa yang mestinya ditakwilkan.[21]

Terdapat penjelasan lain yang diutarakan oleh Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd dalam kitab tafsirnya, *Tafsīr al-Baiḍāwī.* Adapun yang dimaksud dengan يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ adalah mempertimbangkan atau memperhatikan pengucapan lafaz dari agar tidak *tahrif*, menatadaburi makna yang dikandungnya, dan mengamalkan apa yang ditetapkannya.[22]

Adapun *tilāwah* menurut istilah Ziad Khaled Moh al-Daghamen menjelaskan bahwa *tilāwah* adalah "mengikuti petunjuk dan aturan-aturan kitab suci." Dapat dikatakan bahwa untuk memahami makna dan kebenaran-kebenaran dalam membaca kitab suci, haruslah mengikuti petunjuk dan aturan-aturan yang berlaku. Pendapat lain adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Abū Hilāl al-'Askarī dengan mengutip pejelasan dari al-Rāgib al-Aṣfahānī di dalam *al-Furūq al-Lugāwiyah* dan Murtaḍā al-Zubaidī dalam kitab *Tāj al-'Ursyī* menyatakan bahwa *al-tilāwah al-Qur'an* adalah aturan yang dikhususkan dalam membaca (*qirā'ah*) *kitābullāh* dengan mematuhi (*irtisām*) isi

---

Artinya: Orang-orang yang telah Kami berikan Al-Kitab kepadanya, mereka membacanya dengan bacaan yang sebenarnya, mereka itu beriman kepadanya. Dan barangsiapa yang ingkar kepadanya, maka mereka itulah orang-orang yang rugi.

[21] Abū al-Fidā ibn Kaśīr, *Tafsīr ibn Kaśīr* (Beirūt: Dār Aḥya' al-Turas\ al-'Arabī, 1985), juz. 1, hlm. 393.

[22] Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd, *Tafsīr al-Baiḍāwī* (Beirūt: Dār Al-Fikr, 1996), juz. 2, hlm. 95.

kandungannya baik yang berupa larangan, perintah, ancaman maupun motivasi. Sehingga dapat dikatakan bahwa *tilāwah* lebih khusus dari *qirā'ah*, setiap *tilāwah* merupakan *qirā'ah*, namun tidak setiap *qirā'ah* merupakan *tilāwah*.[23]

Tilāwah al-Qur'an secara istilah juga dijelaskan Zainuddin sebagai "aktivitas membaca, memahami, mentadabburi, dan menghayati ayat-ayat dan makna serta isi kandungan dari ayat-ayat yang ada dalam firman dan wahyu Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dan berfungsi sebagai pedoman, petunjuk dan pelajaran bagi yang meyakininya serta bernilai ibadah, membacanya melihat mushaf dengan melibatkan lisan, pendengaran, pikiran dan hati."[24]

Al-Qur'an sendiri menjelaskan perbedaan dalam penerapan istilah *tilāwah* dengan kata (قراءة) *qirā'ah*, meskipun keduanya memiliki kandungan pengertian yang sama secara literal. Kata *tilāwah* dengan berbagai derivasinya memiliki objek bacaan yang sifatnya agung dan suci. Sedangkan terma *qirā'ah*, objeknya lebih umum dari pada *tilāwah*. Ranah objeknya dapat mencakup sesuatu yang sifatnya suci maupun tidak suci. Isi kandungan di dalamnya tidak harus benar atau salah. Hal tersebut yang menjadi sebab ayat dalam QS. al-Baqarah [2]: 121 menggunakan kata *utlū,* karena obyek yang disebut dalam ayat tersebut adalah berupa wahyu. Sedangkan dalam wahyu yang pertama kali muncul, yakni dalam surat al-'Alaq ayat pertama menggunakan kata *iqra'* (masdarnya adalah *qirā'ah*). Objek yang dimaksud dalam ayat tersebut lebih umum atau dapat mencakup segala

[23] Usup Romli dan Saepul Anwar, "Konsep Taklim dalam Alquran," *Jurnal Pendidikan Agama Islam -Ta'lim*, Vol. 11, No. 1, 2013, hlm. 18.

[24] Zainuddin, "Tilawah Al-Qur'an: Implikasinya terhadap Kesehatan Mental" *Skripsi* (Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2007), hlm. 18.

macam bacaan. Adapun wahyu-wahyu al-Qur'an juga dapat masuk dalam wilayah objek terma *qirā'ah.*[25]

Dari pandangan umum dan pandangan menurut beberapa tokoh sebagaimana yang telah disebutkan di atas, kemudian ini perlu dijadikan pertimbangan dan pembanding untuk analisis selanjutnya. Maka dari itu, penting juga dipaparkan bagaimana pandangan Anna M. Gade terkait dengan *tilāwah* itu sendiri.

Tilāwah dalam pandangan Anna M. Gade

Terdapat keterkaitan antara terma *qirā'ah* dan *tilāwah.* Gade menjelaskan *qirā'ah* (قراءة) sebagai *sciences of the readings of the Qur'an*, yakni pengetahuan tentang membaca al-Qur'an. Adapun kaitannya dengan *tilāwah*, ia menjelaskan bahwa *tilāwah* (*recitation of the qur'an* merupakan bagian dari cabang-cabang fundamental kajian dan pembelajaran al-Qur'an. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *tilāwah* merupakan salah satu bidang atau bagian dari ilmu *qirā'āt* al-Qur'an. Istilah *tilāwah* sering muncul dalam al-Qur'an dengan bentuk kata benda maupun kata kerja. Biasanya, ketika kata tersebut merujuk pada pembacaan al-Qur'an, kata tilawah memiliki makna mengikuti pesan al-Qur'an dengan membunyikan suara.[26]

Dalam al-Qur'an sendiri menggambarkan beberapa gambaran umum terkait dengan *tilāwah*, selain itu juga terdapat sedikit penjelasan yang spesifik pada teknik atau praktiknya. Hal ini merupakan suatu keunikan yang ada pada sistem ajaran

---

[25] Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), juz. 1, hlm. 29.

[26] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Malden: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 483.

Islam di mana al-Qur'an memikili peran yang paling otoritatif untuk dijadikan sebagai pedoman atas pemikiran dan tindakan bagi orang yang mengimaninya, dapat dikatakan bahwa ini merupakan fungsi dari *tilāwah* al-Qur'an bagi pembacanya (yang mengimani Al-Qur'an).[27]

Gade menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan *tilāwah* adalah, *pertama*, perintah yang secara khusus ditujukan kepada Nabi Muhammad, dan secara umum ditujukan kepada umat Islam untuk membaca al-Qur'an (sampai mengeluarkan bunyi atau suara). Perintah ini terekan dalam wahyu yang diturunkan pertama kali kepada Nabi Muhammad, yakni pada ayat pertama dan kedua surah Al-'Alaq.[28] *Kedua*, al-Qur'an menjelaskan pedoman tentang bagaimana tata cara membacanya, sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. al-Muzammil [73]: 4.[29] Gade menjelaskan yang dimaksud dengan tartil di sini adalah dengan hati-hati dan tidak tergesa-gesa. *Ketiga*, instruksi atau arahan dalam membaca al-Qur'an, sebagaimana yang terekam pada QS. al-Qiyāmah [75]: 16-18.[30] Lanjut Gade, al-Qur'an sebenarnya memuat banyak anjuran terkait dengan *tilāwah* al-Qur'an, seperti membacanya dengan penuh konsentrasi pada malam hari sebagai amal ibadah dan untuk mengingat (menghafalkan) dan memelihara wahyu al-Qur'an.[31]

---

[27] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 482.

[28] Ayatnya adalah sebagai berikut:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢)

[29] Ayatnya adalah sebagai berikut: وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا....

[30] Ayatnya adalah sebagai berikut:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨)

[31] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 482.

Selain Gade mendeskripsikan gambaran *tilāwah* dalam al-Qur'an, ia juga mendeskripsikan efek atau dampak pembacaan (*tilāwah*) al-Qur'an yang dirasakan bagi orang yang membaca maupun yang mendengarkannya. *Pertama*, Sebagaimana yang dijelaskan dalam Qs. al-Zumar: 23,[32] bahwasanya al-Qur'an menggambarkan reaksi yang ditimbulkan berupa perasaan yang menggigil dan gemetaran bagi pembacanya. *Kedua*, menangis sebagai pengakuan atas kebenaran pesan al-Qur'an saat dibaca, sebagaimana yang terekam dalam QS. al-Mā'idah [5]: 83.[33] *Ketiga*, deskripsi al-Qur'an yang menghubungkan antara respon perasaan dengan keadaan moral orang yang mengimani wahyu tersebut, sebagaimana yang terekam dalam QS. al-Isrā' [17]: 107-109.[34]

Gambaran Gade perihal *tilāwah* yang merujuk pada al-Qur'an ini menunjukkan bahwa *tilāwah* merupakan salah satu hal yang dibahas dalam al-Qur'an mulai dari perintah, cara membaca, adab, arahan, anjuran, hingga dampak dari *tilāwah* tersebut. Gambaran *tilāwah* dalam al-Qur'an sebagaimana yang dijelaskan oleh Gade ini merupakan sebuah kajian deskriptif-teoritis. Karena *tilāwah* merupakan suatu aksi yang harus

---

[32] Ayatnya adalah sebagai berikut:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

[33] Ayatnya adalah sebagai berikut:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

[34] Ayatnya adalah sebagai berikut:

...إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (١٠٧) وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا(١٠٨) وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (١٠٩)

berbentuk praktik, maka dari itu kajian ini tidak berhenti hanya pada wilayah teks (al-Qur'an) saja. Sehingga kemudian Gade menjelaskan bagaimana *tilāwah* tersebut dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

Praktik *Tilāwah* sebagai Ibadah, Perbedaan Cara, Keindahan, hingga Kompetisi

Praktik pembacaan al-Qur'an merupakan sebuah bagian yang fundamental dalam pendidikan Islam, praktik, dan ketaatan. Selama bulan suci Ramadhan, al-Qur'an dibaca dalam sebuah ibadah di malam hari yang biasa disebut dengan salat *tarāwīh*. Dalam pembacaannya dalam *tarāwīh* ini, biasanya pembacaan al-Qur'an yang berjumlah 30 juz dibagi setiap harinya dibaca satu juz perhari, dibaca berurutan (hari pertama juz 1, hari kedua juz 2, dan seterusnya), sehingga pembacaan al-Qur'an dapat dituntaskan (khatam) dalam satu bulan. Bahkan, selama bulan Ramadan atau selama musim haji, seluruh al-Qur'an yang berjumlah 30 juz tersebut dapat dibaca dan dikhatamkan dalam waktu satu malam saja oleh muslim yang saleh.[35]

Praktik lain, jelas Gade, membaca al-Qur'an juga diperlukan sebagai bagian dari rangkaian ibadah dalam Islam, contohnya adalah dalam ibadah salat. Dalam praktiknya, bacaan surah al-Fātiḥah setidaknya dibaca tujuh belas kali dalam sehari oleh setiap muslim karena membaca surah al-Fātiḥah merupakan salah satu rukun dalam salat pada setiap raka'atnya. Selain al-Fātiḥah, dalam salat juga diharuskan untuk membaca surat lain setelah membaca al-Fātiḥah (pada rakaat pertama dan kedua). Pembacaan surat apa yang akan dibaca ini tergantung

[35] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 486.

tiap individu (jika salat *munfarid*) dan tergantung imam (jika salat jamaah), namun dalam praktiknya, pembacaan surat yang dipilih setelah al-Fātiḥah ini adalah surat-surat pendek yang terdapat dalam bagian dari juz 30. Tidak hanya salat, praktik pembacaan al-Qur'an dapat digunaan sebagai media zikir atau mengingat Allah. Hal ini biasanya dilakukan oleh para sufi yang mengamalkan zikir dengan menggunakan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat *asmā' al-ḥusnā*.[36]

Gade menjelaskan bahwasanya dalam praktik pembacaan al-Qur'an terdapat perbedaan cara atau gaya tergantung pembacanya. Perbedaan ini dapat diidentifikasi, yakni terletak pada perbedaan dalam kecepatan membacanya. Ia menjelaskan setidaknya terdapat dua gaya membaca, yakni membaca secara *hadr* atau secara *tartil*. Adapun yang dimaksud dengan *hadr* adalah pembacaan cepat, biasanya dilakukan karena yang dibaca sudah pernah terekam dalam memori. Pembacaan al-Qur'an dalam ibadah salat menurut Gade juga cenderung cukup cepat saat membacanya. Sedangkan *tartil* atau dapat disebut juga dengan *murattal* adalah pembacaan yang lebih lambat, biasanya digunakan untuk belajar dan tadarus. Dan terdapat materi yang perlu diperhatikan dalam membaca al-Qur'an adalah adab ketika membaca atau mendengarkannya. Gade menjelaskan bahwa adab yang perlu diperhatikan adalah diam dan penuh hormat saat mendengarkan lantunan al-Qur'an, duduk menghadap kiblat (jika memungkinkan) ketika membacanya, *murāja'ah* ayat-ayat, membaca *ta'awuẓ* dan basmalah di awal, dan diakhiri dengan membaca *ṣadaqallāh al-'aẓīm*, berhenti untuk menjawab salam ketika terdapat orang yang mengucapkan salam, berhenti

[36] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 487.

ketika mendengar azan salat, melakukan sujud tilawah saat setelah mendengarkan atau membaca ayat *sajdah*.[37]

Praktik pembacaan al-Qur'an juga tidak dapat dilepaskan dengan estetika pembacaan. Gade mengistilahkan ini sebagai *Qur'anic Esthetic*. Asumsi yang dibangun adalah bahwasanya ajaran, ibadah, dan estetika terdapat keterkaitan yang erat dengan teori dan praktik pembacaan al-Qur'an. Keterkaitan ini menjadi bagian penting karena membaca al-Qur'an adalah untuk dapat memahami suara Tuhan yang sebenarnya (*Kalām Allāh*).[38]

Dalam tradisi Islam periode awal, irama yang digunakan untuk pembacaan al-Qur'an saat itu tidak diketahui alias tidak tercatat dalam sejarah. Tradisi praktik pembacaan al-Qur'an dengan irama ini mulai terekam dalam sejarah ketika periode Dinasti Abbasiyah. Praktik pembacaan dengan irama ini berkembang yang dalam pembacaannya menggunakan gaya tartil (*mujawwad*). Bersamaan dengan hal tersebut, para pembaca al-Qur'an mulai merumuskan suatu sistem lagu (*maqām,* jamaknya *maqāmāt*) pembacaan dengan gaya *mujawwad*. Selanjutnya dengan adanya lagu ini kemudian muncul wacana dalam literatur terkait dengan pembacaan dengan nada yang disebut Gade sebagai *qirā'ah bi al-laḥn*, dan adapun struktur irama yang digunakan pada saat itu rupanya adalah seni musik yang berasal dari Arab.[39]

Perkembangan pembacaan dengan menggunakan irama tidak hanya berhenti pada suatu sistem untuk membaca al-

[37] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 487.
[38] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 489.
[39] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 490.

Qur'an dengan memperhatikan aspek estetikanya. Dalam perkembangannya, pembacaan al-Qur'an dengan irama kemudian dijadikan sebuah kompetisi. Dalam hal ini, Gade menjelaskan dengan melakukan sebuah penelitian terlebih dahulu, yakni lebih tepatnya adalah di Indonesia.

Kompetisi pembacaan al-Qur'an dengan irama ini biasa disebut dengan *Musābaqah Tilāwatil Qur'an* (MTQ). Menurut catatan sejarah, MTQ pertama kali diselenggarakan pada tahun 1940-an, lebih tepatnya sejak berdirinya salah satu badan otonom Nahdlatul Ulama, yakni *Jamā'iyyatul Qurr' wa al-Ḥuffaẓ*. Adapun pada tahun 1968, MTQ secara resmi dilembagakan secara nasional oleh KH. Muhammad Dahlan yang pada saat itu sedang menjabat Menteri Agama Indonesia. Pada bulan Ramadan tahun 1968, MTQ nasional pertama kali diselenggarakan di Makassar. Namun pada saat itu, MTQ nasional hanya melombakan cabang tilawah dewasa, tidak seperti sekarang ini yang sudah puluhan cabang dilombakan. Setelah itu Banjarmasin (tahun 1969) dan Jakarta (1970) menjadi tuan rumah diselenggarakannya MTQ nasional kedua dan ketiga.[40]

Dalam kontes pembacaan al-Qur'an di Indonesia, Gade menjelaskan bahwa juga ditafsirkan di Indonesia sebagai bentuk dakwah. Meningkatnya popularitas *tilāwah* Qur'an di Indonesia dan kompetisi *tilāwah* ini memberikan kontribusi pada ledakan minat, media dan teknik baru untuk studi dan apresiasi *tilāwah* al-Qur'an di Asia Tenggara. Selain itu, dengan adanya hal tersebut juga memberikan efek yang positif bagi pemuda Islam. MTQ ini diselenggarakan dan didatangi oleh

[40] Nur Rohman, "Anna M. Gade dan MTQ di Indonesia: Sebuah Kajian Metodologis," *Jurnal al-A'rāf,* Vol. 13, No. 1, 2016, hlm. 114.

banyak orang di Indonesia. Lanjut Gade, dengan fenomena yang terjadi seperti ini, MTQ berfungsi sebagai salah satu jalan untuk mensyiarkan Islam. Selain itu juga berfungsi sebagai serta jalan untuk mengekspresikan keislaman yang khas dari Indonesia. Adapun yang dimaksud dengan kompetisi yang dijadikan syiar Islam ini dipahami sebagai bentuk pembelajaran dan dakwah *bi al-ḥāl* yang ditujukan kepada umat Islam. Kompetisi ini dapat menunjukkan bagaimana bacaan al-Qur'an yang dalam praktiknya merupakan suatu bentuk ibadah yang dapat mengembalikan kembali kebangkitan Islam di dunia masa kini.[41]

Penjelasan Gade sebagaimana yang telah dipaparkan di atas dapat disederhanakan bahwasanya pemikiran Gade terkait dengan praktik *tilāwah* adalah *tilāwah* merupakan salah satu rangkaian yang tidak dapat dipisahkan dari suatu ibadah, *tilāwah* dalam praktiknya terdapat perbedaan cara membacanya tergantung pada kondisi dan siapa yang membacanya, *tilāwah* tidak dapat lepas dari keindahan karena yang dibaca bukanlah teks yang biasa-biasa saja, namun merupakan kitab suci yang difirmankan oleh Tuhan, *tilāwah* juga dapat dipraktikkan sebagai ajang kompetisi yang dimaksudkan untuk pembelajaran al-Qur'an yang baik, indah, dan benar serta merupakan sarana dakwah untuk syiar Islam.

Tilāwah dan Relevansinya dengan Perkembangan *'ulūm al-qur'ān*

Berbicara perihal *'ulūm al-qur'ān*, maka yang menjadi perhatian di sini adalah tentang tafsir al-Qur'an. Meminjam istilah sebagaimana yang diungkapkan Muhammad Chirzin, bahwa

[41] Anna M. Gade, "Qur'an Recitation," hlm. 492.

'ulūm al-qur'ūn dipandang oleh para ulama' tafsir sebagai ilmu bantu untuk menafsirkan al-Qur'an. Dalam *'ulūm al-qur'ān* sendiri memiliki cabang-cabang keilmuan yang para ulama' berbeda pendapat mengenai jumlahnya. Sementara Muhammad Chirzin sendiri membaginya dalam 26 cabang.[42] Adapun menurut Abdul Jalil, secara garis besar, cabang-cabang *'ulūm al-Qur'ān* dibagi menjadi lima tema besar, yakni *pertama,* ilmu-ilmu yang terkait turunnya Al-Qur'an, seperti pembahasan *nuzūl al-qu'rān*, dan cara turunnya al-Qur'an. *Kedua*, ilmu-ilmu yang terkait bacaan al-Qur'an, dalam hal ini adalah *tilāwah. Ketiga*, ilmu-ilmu yang terkait kodifikasi al-Qur'an yang mencakup: pengumpulan al-Qur'an, urutan ayat dan surat, jumlah ayat dan surat, dan ilmu *rasam* mushaf. *Keempat*, ilmu-ilmu tafsir dan *takwīl* al-Qur'an, *Kelima,* ilmu-ilmu yang terkait dengan kekhasan dan kemukjizatan al-Qur'an.[43]

Selain itu terdapat pula penjabaran cabang-cabang dari *'ulūm al-qur'ān* yang ditawarkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy, ia membagi *'ulūm al-qur'ān* sebanyak 17 cabang, dan salah satu di antaranya yang paling utama adalah *'ilm al-adāb al-tilawah al-Qur'an,* yakni ilmu yang membahas segala aturan yang harus dipakai dan dilaksanakan ketika membaca al-Qur'an.[44] Sementara itu dalam kitab *al-Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, al-

[42] Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), hlm. 1.

[43] Abdul Jalil, "Ulumul Quran Sebagai Dasar Berinteraksi dengan Alquran," 2019, diakses pada 22 Januari 2020, http://aiat.or.id/ulumul-quran-sebagai-dasar-berinteraksi-dengan-alquran.

[44] Lihat Wahyuddin dan M. Saifulloh, "Ulum Al-Quran, Sejarah dan Perkembangannya.," *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6, no. 1 (2013): h. 24-25, lihat pula Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'anTafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).

Qaṭṭān menjelaskan pembahasan mengenai *tilāwah* termasuk salah satu anak cabang dari *'ulūm al-qur'ān* (dalam cabang *al-qirā'āt wa al-qurrā'*). Pembahasan *tilāwah* berangkat dari cerita salah seorang imam *qurrā'* yang bernama Abdullah ibn Mas'ūd. Bahwasanya beliau merupakan seseorang yang memiliki suara yang merdu dan pandai (baik dan benar) dalam membaca al-Qur'an. Dijelaskan pula oleh al-Qaṭṭān bahwasanya para ulama' terdahulu dan sekarang memberikan perhatian besar terkait dengan *tilāwah* atau cara membaca al-Qur'an dengan baik dan benar. Oleh karena itu, para ulama' merumuskan ilmu tentang membaca al-Qur'an dengan baik dan benar, yang biasa disebut dengan ilmu tajwid.[45] Sehingga dapat dikatakan bahwa *tilāwah* dan ilmu *tajwid* merupakan dua cabang ilmu yang memiliki keterikatan yang tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain.

Setelah melihat pemaparan di atas menunjukkan bahwa *tilāwah* merupakan salah satu cabang, atau anak cabang dari *'ulūm al-qur'ān*. Adapun kaitannya dengan *tilāwah* yang dipaparkan oleh Gade, ia menunjukkan bahwa terdapat kekompleksan dalam salah satu cabang dari *'ulūm al-qur'ān* tersebut, dalam hal ini yang dimaksud adalah tilawah. Berawal dari data-data yang ia dapatkan dalam penelitian lapangan atau *living*, data tersebut menunjukkan bahwa *tilāwah* bukanlah konsep yang sederhana hanya sebagai pembacaan al-Qur'an sebagai kitab suci, namun *tilāwah* yang ditawarkan oleh Gade ini merupakan suatu bentuk dari praktik ibadah perbedaan cara, keindahan atau estetika, hingga kompetisi yang dimaksudkan untuk sarana dakwah syiar Islam, sebagaimana yang telah dipaparkan di pembahasan sebelumnya.

[45] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Al-Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Wahbiyah, 2000), hlm. 177.

Adapun kaitannya dengan *'ulūm al-qur'ān*, dapat dikatakan Gade tidak memiliki pemikiran yang berbeda atau ekstrim dengan ulama-ulama lain terkait dalam pembahasan *tilāwah*. Bahkan Gade dapat melengkapi keterangan yang belum terbahas dalam *'ulūm al-qur'ān* dengan data-data yang didapatkannya dalam penelitian *living*-nya. Kontribusi Gade terhadap pengembangan *'ulūm al-qur'ān* ini memberikan sumbangsih yang penting dalam tradisi keilmuan Islam saat ini.

Kesimpulan

Anna M. Gade merupakan salah seorang sarjanawan Islam, dan juga sebagai profesor yang fokus kajian studinya adalah pada studi lingkungan di Institut Nelson, Universitas Wisconsin, Madison, Amerika Serikat. Gade dapat dikatakan produktif dalam menghasilkan karya tulis, dan adapun salah satu karyanya adalah sebuah tulisan yang berjudul *Qur'an Recitation* yang secara bahasa dapat disamakan dengan istilah *tilāwah* al-Qur'an. Terdapat keterkaitan antara *tilāwah* dan *qirā'ah*. Secara literal, jika keduanya disandingkan, maka keduanya akan sama-sama menunjukkan arti bacaan. Namun pada sisi istilah dan penggunaannya, keduanya memiliki perbedaan. Gade menjelaskan cakupan wilayah *qirā'ah* lebih umum dari pada *tilāwah*, dan dapat dikatakan bahwa *tilāwah* adalah bagian dari *qirā'ah*. Dalam tulisan ini juga dijelaskan bagaimana pandangan *tilāwah* menurut Gade, mulai dari deskripsi al-Qur'an terkait dengan *tilāwah*, bagaimana praktiknya, hingga *tilāwah* dipandang dari sisi keindahan dan kompetisi. Adapun kaitannya dengan *'ulūm al-qur'ān*, dapat dikatakan Gade tidak memiliki pemikiran yang berbeda atau ekstrim dengan ulama-

ulama lain terkait dalam pembahasan *tilāwah*. Bahkan Gade dapat melengkapi keterangan yang belum terbahas dalam *'ulūm al-qur'ān* dengan data-data yang didapatkannya dalam penelitian *living*-nya. Kontribusi Gade terhadap pengembangan *'ulūm al-qur'ān* ini memberikan sumbangsih yang penting dalam tradisi keilmuan Islam saat ini.

Daftar Pustaka

Abū Sa'īd, Nāṣir al-Dīn. *Tafsīr al-Baiḍāwī*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1996.

Akaha, Abduh Zulfidar. *Al Qur'an dan Qiroat*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *al-Mabāḥiṡ fī 'ulūm al-qur'ān*. Kairo: Maktabah al-Wahbiyah, 2000.

Al-Suyūṭī, 'Abd al-rahmān ibn al-Kamāl. *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*. Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1996.

Anwar, Saepul dan Romli, Usup. "Konsep Taklim dalam Alquran." *Jurnal Pendidikan Agama Islam -Ta'lim* 11, no. 1. 2013.

Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'anTafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.

Center for Religious and Cross-cultural Studies UGM. "Dr. Anna M. Gade (University of Wisconsin – Madison." Diakses 3 Desember 2019. https://crcs.ugm.ac.id/staff/dr-anna-m-gade-university-of-wisconsin-madison/.

Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Dzulqarnain, Iskandar. "Implikasi Tilawah Al Quran terhadap Ketenangan Hati Perspektif Tafsir Al-Mishbah." UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.

Gade, Anna M.. "Qur'an Recitation." Dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

Ismail, Sya'ban Muhammad. *Mengenal Qira'at Al-Qur'an,*. Semarang: Dimas, 1993.

Jalil, Abdul. "Ulumul Quran Sebagai Dasar Berinteraksi dengan Alquran," 2019. http://aiat.or.id/ulumul-quran-sebagai-dasar-berinteraksi-dengan-alquran.

Kaśīr, Abū al-Fidā ibn. *Tafsīr ibn Kaśīr*. Beirūt: Dār Ahya' al-Turaś al-'Arabī, 1985.

Lehigh University. "Anna M. Gade." Diakses 26 November 2019. https://cgis.cas2.lehigh.edu/content/anna-m-gade.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Rohman, Nur. "Anna M. Gade dan MTQ di Indonesia: Sebuah Kajian Metodologis." *Jurnal Al-A'raf* Vol. 13, no. 1. 2016.

Shihab, Quraish. *Tasir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

University of Wisconsin. "Anna M. Gade, Professor." Diakses 26 November 2019. https://sites.google. com/a/wisc.edu/amgade/.

_____. "Books & Book Chapters: Anna M. Gade." Diakses 3 Desember 2019. https://sites.google.com/a/wisc.edu/amgade/books.

Wahyuddin, dan Saifulloh, M.. "Ulum Al-Quran, Sejarah dan Perkembangannya." *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6, no. 1. 2013.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Quran, 1973.

Zainuddin. "Tilawah Al-Qur'an: Implikasinya terhadap Kesehatan Mental." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2007.

M. Daud

KAJIAN DAWĀIR AL-KHAUF QIRĀ`AH FĪ KHITĀB AL-MAR'AH KARYA NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID

Pendahuluan

Dalam keyakinan umat Islam al-Qur`an adalah *tanzīl* dari Allah SWT baik secara *lafaz,* maupun maknanya. Peran nabi Muhammad SAW hanyalah sebagai penyampai wahyu. Walaupun teks-teks al-Qur'an dalam bahasa arab dan bebrapa diantaranya berbicara tentang budaya ketika itu, tetapi al-Qur`an tidak tunduk pada budaya. Al-Qur`an justru merombaknya dan merubah pola pemikiran juga peredaban baru.

Perkembangan zaman menjadi tantangan tersendiri bagi al-Qur`an sebagai pedoman umat Islam diseluruh penjuru dunia. Di era modern kontemporer al-Qur`an selalu dibenturkan dengan permasalahan umat khususnya persoalan gender, adanya diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan yang menimpa perempuan menimbulkan budaya patriarki yang bersifat *men oriented* (berpusat pada kekuasaan laki-laki).

Istilah gender sebagaimana dikemukakan Christina, terdapat dua kategori yakni, perempuan dan wanita. Di antara istilah itu masing-masing digunakan dengan argumentasi yang berbeda. Pertama, perempuan berasal dari asal kata "empu" bermakna dihargai, dipertuan atau dihargai. Kedua, kata wanita diyakini dari bahasa sansekerta denan kata dasar *wan* yang berarti nafsu. Dengan demikian, secara simbolik untuk merubah pengguna kata wanita menjadi perempuan berarti mengubah obyek menjadi subyek. Oleh karena itu kaum feminis (di Indonesia) kebanyakan memilih pengguna kata perempuan dari pada wanita.[1]

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dengan sebuah karyanya yang diberi judul *Dawāir al-Khauf Qirā`ah fī Khitāb al-Mar'ah* (lingkaran ketakutan). Judul ini memberikan penjelasan kepada masyarakat tradisional, bahwa sesungguhnya seorang laki-laki itu takut kepada perempuan. Laki-laki takut mengakui kenyataan bahwa perempuan adalah pembuat kehidupan.

Perbincangan dalam ayat-ayat gender dalam Al-Qur`an terhadap tafsir klasik yang telah dilontarkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dalam bukunya *Dawāir al-Khauf Qirā`ah fī Khitāb al-Mar'ah,* selama ini dianggap mapan di kalangan umat Islam dengan menawarkan tafsir baru yang berbasis hermeneutika dianggap suatu yang aneh, dan berseberangan dengan arus utama penafsiran. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari gagasan para pemikir muslim sebelumnya yang mempunyai perhatian terhadap persoalan perempuan diantaranya adalah seperti:

[1] Imam Safi`i, "Gender Mainstreaming Analisa Metodologi Studi Gender Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Amina Wadud", dalam *Vicratina Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 02, No. 1, 2017, hlm. 11

Muḥammad ibn Muṣṭafa ibn Khaujah dari al-Jazail. Qāsim Amin, Manṣūr Fahmi, Muḥammad Abū Zaid dari Mesir dann Ṭāhir Haddad dari Tunisia.

Biografi Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid lahir didesa Qahafa, Tanṭa Mesir pada 10 Juli 1943, beliau dilahirkan dari keluarga yang taat dengan agama, oleh karena itu beliau dari semenjak kecil sangat akrab dengan pelajaran agama.[2] Ia mulai belajar membaca, menulis dan menghafal pada umur empat tahun di Kuttab, dikenal luas dikalangan akademisi dan cendikiawan muslim, di usia delapan tahun Naṣr Ḥāmid Abū Zaid telah hafal al-Qur`an 30 Juz sehingga dijuluki "Syaikh Nasr", oleh anak-anak di desanya sedangkan diluar pendidikan formalnya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menulis kitab *Mafhūm al-Naṣ* (Membaca kembali teks) beliau menempuh pendidikan SD di kampung kelahirannya pada tahun 1951.

Ayah Naṣr Ḥāmid Abū Zaid adalah seorang aktivis al-Ikhwan al-Muslimun dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quṭb. Pada tahun 1954 saat usianya baru sebelas tahun beliau bergabung dengan al-Ikhwan al-Muslimun, sebuah organisasi mapan yang punya cabang hampir di seluruh pedesaan Mesir pada saat itu. Di masa remajanya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sering diminta untuk jadi *muadzin* dan imam salat di masjid.[3] Namun dengan keinginan yang kuat oleh ayahnya agar anaknya sekolah di kejuruan, guru besar Islamic Studies di Leiden

[2] Fikri Hamdani, *Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Interpretasinya*, hlm. 2

[3] Alfitri, "Studi Qur`an Kontemporer: Telaah atas Hermenautika Qur`an Nasr Hamid Abu Zayd, dalam *Jurnal Millah,* Vol. II, No. 1, Agustus 2002, hlm. 53

University, dengan masuk sekolah teknologi yang bertempat di Provinsi Garbiyah. Setelah itu beliau menyelesaikan studi menengahnya, dengan meraih ijazah diploma (setingkat SMU) dari tahun 1961-1968 beliau bekerja di sebuah perusahaan kabel.[4] Pada tahun 1968 Naṣr Ḥāmid Abū Zaid melanjutkan studinya di jurusan bahasa dan sastra Arab Universitas Kairo dan lulus pada tahun 1972 dengan yudisium "Highest Honour" semenjak tahun itu beliau bekerja sebagai aisten dosen di almamaternya.

Kebijakan Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo pada tahun 1972 yang mewajibkan asisten dosen baru untuk mengambil studi-studi al-Qur`an untuk penelitian M.A dan Ph.D, menyebabkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ragu untuk menerima kebijakan itu. Namun pada akhirnya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menerima keputusan itu dan mulai menekuni studi al-Qur`an, problem interpretasi dan hermeneutika sehingga Naṣr Ḥāmid Abū Zaid berhasil menyelesaikan jenjang S2 dan S3 di bidang Bahasa Arab dan studi-studi Islam pada Universitas Kairo dengan predikat *Highest Honour* gelar M.A diperoleh pada tahun 1977 dengan beasiswa dari Ford Foundation. Thesis yang beliau ajukan "*al-Ittijah al-'Aql fī al-tafsīr, Qadiyyah al-Majaz `ind al-Mu'tazilah*" membahas tentang problem metafor dalam penafsiran-penafsiran Mu`tazilah. Adapun gelar Ph.D diraih pada tahun 1981 setelah mempertahankan disertasinya "*Falsafah al-ta`wīl:Nazariyyat Ta`wīl al-Qur`an `ind ibn `Arabī*" sebuah disertasi yang membahas tentang teori hermeneutika dalam diskursus kaum sufi khususnya pada karya Ibn 'Arabī

[4] Muhammad Alfian, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd", dalam *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol, 18, No. 01, Juli 2018. hlm. 26

(w. 638 H), seorang sufi besar di Andalausia.[5] Pada tahun 1985-1989 Naṣr Ḥāmid menjadi salah satu professor tamu di Osaka *University of Foreign Studies*, pada periode ini beliau berhasil menyelesaikan bukunya *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur`an* ketika mengajar studi al-Qur`an di Universitas Kairo dan Universitas Khortoum; dan berbagai artikel, yang kemudian diterbitkan dalam bukunya yang lain.

Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tentang Poligami

Naṣr Hāmid adalah seorang pemikir humanis, pemikiran humanisnya tidak hanya tampak dalam memahami hakikat al-Qur`an, tetapi juga terlihat pada produk penafsirannya. Dari karya-karyanya terlihat bahwa ia sangat *concern* terhadap isu humanisme dan hak asasi manusia (HAM) termasuk didalamnya adalah hak-hak perempuan dan kesetaraan gender.[6]

Dalam kitab *Dawā`ir al-Khauf* Naṣr Ḥāmid melakukan studi kritik atas wacana perempuan. Ia menolak pendapat beberapa kalangan yang cenderung merugikan perempua, termasuk di dalamnya terkait isu poligami,[7] seperti pendapat Muḥammad al-Lalibī dari kaum salafi. Al-Lalibī berpendapat bahwa poligami dapat dimaklumi karena dua hal: pertama sejarah dominasi laki-laki atas perempuan dalam kepemimpinan, dan kedua,

[5] Alfitri, "Studi Qur`an Kontemporer: Telaah atas Hermenautika Qur`an Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 54

[6] Cucu Surahman, "Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penempatan Hukum", dalam *Jurnal: Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,* vol. 17. No, 2. 2017, hlm. 165

[7] Saifuddin. Zuhri Qudsy & Mamat S. Burhanuddin, Penggunaan Hadis-Hadis Poligami Dalam Tafsir Ibnu Katsir. *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam,* Vol. 15 No. 2, 2016. hlm. 181-197. https://doi.org/10.14421/musawa.v15i2.1304

kesenjangan antara libido laki-laki (yang tinggi) dan libido perempuan secara alami dari aspek biologis. Ia juga berpendapat bahwa poligami adalah hal yang asing, tetapi ia lebih baik dari pada perbuatan zina. Terhadap pendapat seperti ini Naṣr Hāmid menyatakan bahwa pendapat semacam ini lebih merupakan justifikasi ketimbang penafsiran, karena penafsiran terhadap dominasi historis laki-laki atas perempuan harus bertitik tolak dari antropologi perkembangan ketimbang ilmu alam biologis. Pendapat seperti itu hanyalah mempersempit eksistensi manusia dalam kerangka entitas biologis semata, yang tidak memiliki sejarah kecuali sejarah alam, dan memiliki kebudayaan yang terlepas dari kebudayaan lain. Pendapat yang mengatakan bahwa libido seksual lak-laki lebih tinggi dari perempuan, karena perempuan lebih banyak disibukkan dengan urusan reproduksi (kehamilan dan pembuahan sel telur) menurut Naṣr Hāmid adalah pendapat yang tidak didukung oleh bukti ilmiah.

Kemudian Naṣr Hāmid juga mengkritisi kaum literalis yang tidak setuju dengan kebijakan yang tertuang dalam undang-undang keluarga Tunisia. Inti penolakan dari kaum literalis dan salafi terhadap undang-undang tersebut adalah pertama, terkait pelarangan poligami, dan kedua, pemberian otoritas talak hukum pengadilan mengharamkan apa yang telah dihalalkan oleh Allah (*yuharrimu ma`ahallallah*), yaitu boleh poligami berdasarkan QS. al-Nisa [4]: 3. Ini menurut mereka adalah bentuk penentangan terhadap penjelasan Allah.[8]

Naṣr Hāmid melihat dan mengkritisinya dari beberapa hal, pertama Naṣr Hāmid mempertanyakan kenapa para

[8] Cucu Surahman, "Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penempatan Hukum", hlm.167

pengikut salafi tersebut memegang teguh makna teks dengan mengabaikan makna: "*atau budak-budak perempuan yang kamu miliki*." Itu diabaikan padahal hal tersebut ditetapkan oleh teks yang sama tingkat kejelasan dan ketegasannya. Maksud Naṣr Hāmid dalam konteks ini adalah bahwa kaum salafi tidak melihat bahwa (hilangnya) hukum menggauli budak perempuan ini diniscayakan oleh perjalanan kehidupan dan perkembangan reakitas manusia melalui perjuangan manusia untuk mengembalikan kebebasan mereka yang telah didominasi oleh sebagian yang lain dalam konteks sistem ekonomi sosial kuno. Naṣr Hāmid, dalam hal ini kaum salafi menolak perjalanan dan perkembangan manusia, dan memilih hidup di luar sejarah.[9]

Pendekatan Penafsiran

Para pengkaji Islam pada umumnya, terutama dikalangan muslim secara dominan mengasosiasikan kepada teks primer dan teks sekunder. Teks primer (*al-nas-al-aslī*) dalam bingkai warisan Islam adalah al-Qur`an. Teks primer berfungsi sebagai teks yang menampilkan realitas pertama dalam suatu runtutan teks yang muncul kemudian, sedangkan teks sekunder berfungsi sebagai teks yang kedua, yaitu berupa sunnah dan hadis, yang berperan sebagai pengurai dan penjelas (*al-bayān*) dari teks primer. Sedangkan ijtihad dan pendapat ulama, baik dikalangan ahli fikih maupun tafsir dapat dikatakan sebagai teks sekunder. Sebab ijtihad-ijtihad para ulama itu merupakan penjelasan dari teks primer (al-Qur`an).

[9] Cucu Surahman, "Poligami Menurut Nasr Hamid Abu Zayd Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penempatan Hukum", hlm. 168

Salah satu tokoh yang ikut membela relativitas tafsir adalah Naṣr Hāmid, dengan pemikiran dekonstruksinya terhadap konsep wahyu dan metodologi barunya dalam menafsirkan al-Qur`an. Dengan wacana pembaharuannya ini cukup dikenal dikalangan akademis studi Islam, disamping Muḥammad Arkaun, Muḥammad Syahrur, Abid al-Jābirī dan para pemikir liberal lainnya.

Naṣr Hāmid berupaya membongkar keyakinan umat Islam, dan berusaha menghilangkan sakralitas al-Qur`an dengan menganggapnya sebagai produk budaya. Menurutnya al-Qur`an hanyalah respon spontan terhadap kondisi masyarakat ketika al-Qur`an itu turun sehingga sifatnya kontekstual. Oleh karena itu penafsirannya pun harus melalui pendekatan konteks, bahkan tanpa perlu memperdulikan teks, karena pemahamannya selalu berubah dan berkembang dari masa kemasa sesuai dinamika zaman. relativitas tafsir sangat terlihat dalam pemikiran Naṣr Hāmid, beliau memadukan antara wahyu dan pemahaman terhadap wahyu. Menurutnya, agama adalah kumpulan "teks-teks suci yang tetap" secara historis, sedangkan pemikiran keagamaan adalah segala usaha ijtihad pemikiran manusia untuk memahami teks-teks agama. Jika tafsir adalah pemahaman yang timbul dari usaha manusia memahami teks wahyu, maka tafsir tentu saja bersifat relatif dan tidak bisa menjadi pemahaman universal yang harus diikuti oleh seluruh manusia.

Dalam pandangan Naṣr Ḥāmid al-Qur`an hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah. Maka sebagai suatu yang sudah mensejarah dan terealisasi maka al-Qur`an harus dipahami dengan pendekatan historis. Naṣr

Hāmid juga memandang al-Qur`an sebagai teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya.

Dengan demikian pemaknaannya selalu tunduk pada latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya. Dengan begitu, beliau memisahkan al-Qur`an secara total antara lafaz dan maknanya. Yang mutlak dan sakral adalah al-Qur`an yang berada di *lauh al-mahfuẓ*, yang tidak pernah diketahui sedikitpun tentangnya, melainkan yang disebut oleh teks itu sendiri. Lalu al-Qur`an dipahami dari sudut pandang manusia yang berubah dan nisbi. Sejak turun, dibaca dan dipahami nabi. Al-Qur`an telah bergeser kedudukannya dari teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan al-Qur`an telah berubah dari wahyu menjadi interpretasi.

Analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep "wahyu" itu tidak akan mengerti kacuali dengan melihat konteks sebelumnya. Hal ini menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks.[10]

1. Konsep Wahyu

Pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap teks al-Qur`an, kita tidak bisa melepaskan pandangannya terhadap konsep wahyu. Menurutnya proses turunnya al-Qur`an kepada Nabi Muhammad SAW melalui dua tahapan. Pertama adalah tahap *tanzīl*, yaitu proses turunnya teks al-Qur`an secara vertikal dari Allah kepada Jibril.[11] Kedua, tahap *ta'wīl,*

[10] Zuhrotunn Nisaa, "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat,UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018, hlm. 56

[11] Ahmad Fauzan, *Teks Al-Qur`an dalam Pandangan Nasr Hamid Abu*

yaitu proses dimana nabi Muhammad SAW menyampaikan al-Qur`an dengan bahasanya, yaitu bahasa arab dan dengan pemahaman manusia.

Naṣr Hāmid dalam argumennya mengutip al-Zarkasyī dalam kitabnya *Burhān fī 'Ulūm al-Qur`an*. Didalamnya terdapat tiga pendapat menganai turunnya al-Qur`an: pertama, al-Qur`an turun dengan lafal dan maknanya dari Allah. Kedua, al-Qur`an turun kepada Jibril hanya maknanya saja, kemudian Jibril membahasakannya dengan bahasa arab ketika menyampaikannya kepada Muhammad. Ketiga, al-Qur`an turun secara makna kepada Jibril, lalu Jibril menyampaikannya kepada Muhammad secara makna, dan Muhammad lah yang membahasakannya dengan menggunakan medium bahasa arab.[12]

2. Marxisme

Sudah menjadi rahasia umum bahwa ide-ide dalam marxisme melemahkan dasar-dasar agama. Selain menganggap agama adalah sebuah candu, marxisme juga berkeyakinan bahwa nilai-nilai agama, moral, dan hukum dalam sejarahnya selalu mengalami modifikasi, artinya nilai-nilai agama bersifat relatif bergantung waktu dan zaman yang mengelilinginya.

Adapun beberapa pandangan yang dikemukakan Naṣr Ḥāmid tentang teks yang bersesuaian dengan marxisme sebagai berikut. Pertama dalam marxisme ada sebuah ajaran yang dikenal yang dikenal dengan metodologi materialisme

---

Zayd. hlm. 75

[12] Zuhrotunn Nisaa, "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 59

dialektis yang menjadi pilar pertama dari maxisme. Nilai-nilai sosial yang terdapat dalam masyarakat tidak dapat dipisahkan dari fakta-fakta sosial. Metodologi ini sesuai dengan yang diungkapkan oleh Naṣr Ḥāmid bahwa al-Qur`an adalah produk budaya, dalam artian tersusun dan terbentuknya al-Qur`an tidak bisa terlipas dari fakta-fakta sosial yang ada pada saat itu. Kedua, dalam pandangan marxisme, alam materi dan realitas ekonomi dan sosial adalah dua fondasi dasar yang digunakan pikiran untuk membentuk, mengeluarkan, dan memproduksi segala hal. Demikian juga dengan Naṣr Ḥāmid yang menyatakan bahwa realitaslah yang menjadi dasar (pemahaman al-Qur`an), dan dia tidak mungkin diabaikan.[13]

3. Dekonstruksi Metodologi Tafsir

Setelah mendekontruksi konsep wahyu, selanjutnya mendekonstruksi metodologi tafsir para ulama dengan metode baru. Tetapi selalu berkembang seiring perkembangan budaya. Naṣr Hāmid mengatakan jika teks agama adalah teks manusiawi disebabkan bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu (periode pembentukan teks dan produk makna), maka dapat dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti dilalah maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa dan kultur setempat. Naṣr Hāmid mencoba merumuskan sebuah metodologi yaitu mengungkap makna asli (*meaning/ma`na*) al-Qur`an, yang kemudian akan melahirkan sebuah makna baru (*significance/magza*). Ma`na merupakan *dalalah*

[13] Ahmad Fauzan, "Teks Al-Qur`an dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd", *Jurnal; Kalimah*, Vol. 13, No. 1, Maret 2015, hlm.73

yang dibangun berdasarkan gramatik. Sedangkan *magza* menunjukkan pada makna dalam konteks sosial historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini sangat berhubungan kuat satu sama lain.

4. **Mekanisme *Ikhfa` al-Ma`na***

   Mekanisme *Ikhfa` al-ma`na* adalah menyembunyikan makna asli teks yang tidak substansial. Lebih tepat disebut sebagai *ta`til al-ma`na* (menghilangkan makna). Hal ini dikarenakan untuk menafikan makna asli teks demi tidak menyia-nyiakan konteks. Menghilangkan makna teks inilah sejatinya paham relativitasme tafsir, jika al-Qur`an dihilangkan substansial maknanya sebagaimana diturunkan oleh malaikat Jibril ke dalam hati Nabi Muhammad maka akan menjadi wadah kosong yang dapat diisi oleh setiap pembaca dengan subjektivitas masing-masing. Bahkan diisi dengan makna-makna baru yang sangat jauh dri prinsip-prinsip ilmu tafsir dan *fiqh al-lugah al-Arabiyyah*. Al-Qur`an hakikatnya adalah lafal, susunan kalimat, dan makna. Tidak akan ada nilai filosofis apapun jika penjaganya hanya sebatas lafal. Maka ketika Allah berfirman bahwa Allah yang menjaga al-Qur`an dalam QS. al-hijr [15]: 9, berarti Allah menjaga kekekalan al-Qur`an baik lafal, susunan kalimat, maupun maknanya, sehingga ajaran-ajaran prinsip dalam akidah dan syariah, serta peradaban Islam, tetap eksis sepanjang zaman.[14]

5. **Mekanisme *Kasyf al-Magza***

   Setelah menghilangkan teks, berikutnya yang dilakukan Naṣr Hāmid adalah *Kasyf al-Magza*, yaitu menyingkap

[14] Zuhrotunn Nisaa, "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 63

makna-makna baru yang menurutnya substansial (*magza*). Menurutnya diserahkan kepada manusia sepenuhnya. Siapa saja boleh memaknai teks, karena makna al-Qur`an tidak permanen, melainkan terus berubah seiring perjalanan waktu dan dinamika zaman. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialekta antara permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya dan yang berubah adalah pemahamannya.

Ma`na* dan *magza* (signifikasi) dari sebuah teks merupakan dua entitas yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Aktifitas interpretasi adalah gerak yang simultan antara memastikan *ma`na dan tujuan. Naṣr Hāmid mensyaratkan bahwa *magza* harus muncul dari *ma`na* dan selalu terikat antara keduanya, seperti hakikatnya hasil dengan sebab.[15]

Metode dan Teori Tafsir

Metode yang dikembangkan oleh Naṣr Ḥāmid adalah pengembangan dari metode lama, maka metode yang digunakan oleh para mufasir terdahulu dalam melakukan interpretasi terhadap teks, seperti ilmu-ilmu *lughah* (kebahasaan), *asbābun nuzūl*, *nāsikh mansūkh* dan lain-lain, juga merupakan perangkat yang signifikan dalam metode pembacaan kontekstual. Perbedaannya hanya terletak pada *stressing*-nya saja. Jika para ulama terdahulu menekankan pentingnya *asbābun nuzūl*, untuk memahami makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari perspektif yang lebih luas, yaitu keseluruhan konteks sosial historis masa turunya wahyu.

[15] Zuhrotunn Nisaa, "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 63

Moch Nur Ichwan adalah salah satu murid Naṣr Hāmid, mengatakan bahwa dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya al-Qur`an dirasa sangat sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut dirasa semakin rumit setelah Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh karena itu, penggunaan hermeneutika dalam studi al-Qur`an tidak bisa diabaikan. Hermeneutika al-Qur`an telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas. Naṣr Hāmid juga memandang al-Qur`an secara dikotomis yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi historis (nisbi) dan dimensi ketuhanan (mutlak).[16]

Paradigma Penafsiran

Paradigma penafsiran Naṣr Hāmid tentang al-Qur`an adalah berangkat dari pemahaman tentang hakikat teks al-Qur`an. Hal ini berkaitan dengan perdebatan antara Mu`tazilah dan Asy`ariyah mengenai hakikat al-Qur`an. Menurut Mu`tazilah al-Qur`an bukan merupakan sifat melainkan perbuatan Tuhan, dengan demikian al-Qur`an tidak bersifat kekal tetapi bersifat baharu dan diciptakan Tuhan. Sedangkan menurut Asy`ariyah, al-Qur`an adalah sifat Tuhan, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan itu sendiri. Dari kedua pandangan tersebut, Naṣr Hāmid lebih sepakat pada pandangan Mu`tazilah bahwa al-Qur`an itu diciptakan Tuhan, kemudian

[16] Zuhrotunn Nisaa, "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 65

memunculkan pemahaman bahwa al-Qur`an adalah sebuah fenomena historis dan mempunyai konteks spesifiknya sendiri. Dan hal ini berimplikasi pada tiga hal, pertama, al-Qur`an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya teks linguistik, karena teks kultural dan historis. Kedua, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek kultural dan historis teks. Dan ketiga, titik berangkatnya bukan keimanan, namun obyektifitas keilmuan, sehingga muslim maupun non muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi al-Qur`an.[17]

Sebagaimana penjelasan diatas bahwa al-Qur`an adalah kitab bahasa Arab dan diturunkan dalam bahasa arab (dalam bahasa al-Qur`an disebutkan dalam QS. Yūsuf [12]: 2; *Qur`ānan `Arabiyyan*). Di awal pembahasan buku *Mafhūm al-naṣ,* Naṣr Hāmid mengatakan bahwa sebagai teks bahasa, al-Qur`an disebut sebagai teks sentral dalam sejarah Arab. Maksudnya adalah dasar-dasar ilmu dan budaya Arab dengan Islam tumbuh dan berdiri di atas landasan teks. Walaupun begitu, teks tidak akan membentuk sebuah peradaban jika teks berdiri sendiri. Alan tetapi, peradaban dan kebudayaan akan terbentuk jika adanya proses dialektika antara manusia realitas dan teks. Dan unsur tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain, karena paradigma besar dari konsep yang ditawarkan oleh Naṣr Hāmid adalah teks al-Qur`an tidak bisa dilepaskan dari realitas budaya dan masyarakat ketika al-Qur`an itu diturunkan. Oleh karena itu, Naṣr Hāmid menganggap al-Qur`an sebagai "produk budaya". Yang dimaksudkan oleh Naṣr Hāmid tentang

[17] Fikri Hamdani, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori dan Interpretasinya", hlm. 4

muntaj al-ṡaqafi itu adalah teks terbentuk dalam suatu realitas budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Hal ini berarti bahwa segala aspek dalam al-Qur`an, baik itu aspek bahasa, hukum-hukum maupun aspek-aspek yang lainnya tidak lepas dari realitas budaya pada saat itu. Quraish Shihab juga berpandangan demikian, bahwa teks/bahasa yang digunakan Tuhan dalam al-Qur`an adalah bahasa manusia, sedangkan bahasa manusia adalah produk budaya, atau al-Qur`an menyampaikan pesan-pesannya dalam masyarakat yang hampa akan budaya, kemudian Allah melalui al-Qur`an berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya serta menggunakannya dalam memberi contoh dan bimbingan. Quraish Shihab kurang sepakat dengan istilah "produk budaya" karena baginya produk budaya lebih berorientasi kepada pemahaman bahwa teks al-Qur`an adalah hasil karya, rasa, dan cipta manusia. Akan tetapi berdasarkan maksud/tujuan, Quraish Shihab sangat sepakat dengan yang dimaksudkan oleh Naṣr Hāmid.[18]

Kritik Teori Naṣr Hāmid

Penggunaan hermeneutika yang menghasilkan asumsi historisitas al-Qur`an dengan dalih bahwa perbuatan Tuhan telah teraktualisasi dalam sejarah, maka harus tunduk pada peraturan sejarah. Menurut Adian Husaini, konsep al-Qur`an yang diuraikan Naṣr Ḥāmid di atas bukan hanya bertentangan dengan pengertian al-Qur`an yang dikenal oleh umat, namun telah membubarkan konsep wahyu dalam Islam. Sebab dengan corak pemahaman Naṣr Hāmid bahwa kemutlakan al-Qur`an

[18] Fikri Hamdani, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori dan Interpretasinya", hlm. 6

dan sakralitasnya telah sirna dan menjadi teks manusia ketika masuk dalam pemahaman Nabi, diaplikasikan dalam kehidupan dan disampaikan kepada umatnya, akan membatalkan konsep wahyu yang dikenal dalam Islam. Semua umat Islam sepakat bahwa pengertian al-Qur`an adalah firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad secara *lafẓan wa ma`nan* (lafaz dan maknanya) dengan perantara Jibril, terjaga dalam mushaf, kemudian disampaikan kepada para sahabat dan diwariskan dari generasi ke generasi secara mutawatir tanpa keraguan sedikitpun. [19]

Kesimpulan

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid merupakan pemikir kontemporer, Naṣr Hāmid berupaya membongkar keyakinan umat Islam, dan berusaha menghilangkan sakralitas al-Qur`an dengan menganggapnya sebagai produk budaya. Dalam pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid al-Qur`an hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah.

[19] Muhammad Alfian, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd", hlm. 35

Daftar Pustaka

Alfian, Muhammad. "Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid." *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman.* Vol, 18. no. 01 (2018)

Alfitri, "Studi Qur`an Kontemporer: Telaah atas Hermenautika Qur`an Nasr Hamid Abu Zayd." *Jurnal Millah.* Vol. II, no. 1. (2002)

Fauzan, Ahmad. "Teks Al-Qur`an dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd." *Jurnal Kalimah.* Vol. 13, no. 1, (2015)

Hamdani, Fikri. "Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Teori Interpretasinya." *Aqidah-ta Jurnal Ilmu Aqidah.* Vo. 1. No. 1. (2015)

Nisaa, Zuhrotunn. "Wanita dalam Al-Qur`an Perspektif Naṣr Ḥāmid Abū Zaid" dalam *Skripsi.* Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya 2018.

Qudsy, S. Z., & Burhanuddin, M. S. (2016). "Penggunaan Hadis-Hadis Poligami Dalam Tafsir Ibnu Katsir." *Musãwa Jurnal Studi Gender Dan Islam*. https://doi.org/10.14421/musawa.v15i2.1304

Safi`i, Imam. "Gender Mainstreaming Analisa Metodologi Studi Gender Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Amina Wadud." *Vicratina Jurnal Pendidikan Islam.* vol. 01, no. 2.(2017)

Surahman, Cucu. "Poligami Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid Studi atas Pengaruh Pemikiran Tafsir terhadap Penempatan Hukum." *Jurnal: wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. Vol. 17, no, 2, (2017)

Faisol, Y. (2017). KONSEP ADIL DALAM POLIGAMI: Telaah Pemikiran Mushthofa Al-'Adawi dalam Tafsir Al-Tashïl Lita'wïl Al-Tanzïl. *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*. https://doi.org/10.21580/ihya.17.1.1730

Hermanto, A. (2017). Islam, Poligami dan Perlindungan Kaum Perempuan. *KALAM*. https://doi.org/10.24042/klm.v9i1.326

Makrum, M. (2016). Poligami dalam Perspektif al-Qur'an. *Maghza*. https://doi.org/10.24090/mza.v1i2.2016.pp35-50

Moqsith, A. (2015). Tafsir atas Poligami dalam al-Qur'an. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*. https://doi.org/10.19105/karsa.v23i1.613

Mustaqim, A. (1970). Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur tentang Poligami dan Jilbab. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. https://doi.org/10.24090/mnh.v5i1.647

‘Amilatu Sholihah

STUDI KOMPARASI METODOLOGI KITAB *AN-NŪR* DAN *AL-BAYĀN* KARYA TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

Pendahuluan

Penafsiran al-Qur’an sebenarnya sudah ada sejak pertama kali Islam muncul, pada saat itu Nabi Muhammad Saw menjadi sandaran utamanya dalam menjelaskan maksud dari al-Qur’an, kemudian dilanjutkan pada masa sahabat, tabiin, tabi tabiin, dan oleh para ulama hingga pada zaman kontemporer saat ini. Setiap kitab tafsir mempunyai coraknya masing-masing dalam menulis kitab sesuai dengan latar belakang pemikiran para mufasir. Kajian tafsir sendiri di Indonesia pada abad ke-20 sudah menjadi kajian yang banyak diminati oleh masyarakat, namun pada abad tersebut kitab tafsir yang sering muncul adalah kitab tafsir berbahasa Arab. Sedangkan masyarakat pada saat itu belum terlalu memahami bahasa Arab, oleh karenanya mereka kesusahan dalam memahami kitab tafsir berbahasa Arab. Kemudian para ulama Indonesia mencoba untuk menghasilkan

karya tafsir berbahasa Indonesia agar dapat memudahkan masyarakat dalam memahami al-Qur'an dan tafsirannya. Terdapat banyak ulama yang ingin membuat tafsir pada zaman tersebut, akan tetapi ada satu ulama yang berhasil membuat karya tafsir secara lengkap 30 juz dengan berbahasa Indonesia, yaitu Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Ia membuat dua karya tafsir yaitu tafsir *an-Nūr* dan tafsir *al-Bayān*.

Kajian tentang kitab tafsir di Indonesia khususnya tafsir karya Hasbi ini sudah banyak dilakukan oleh para peneliti ilmiah dan para sarjanawan terdahulu. Penulis bukanlah orang pertama yang meneliti kajian ini. Penulis mencoba melengkapi kekurangan-kekurangan yang ada dalam penelitian terdahulu. Hal ini bisa dilihat dalam tulisan Sulaiman Ibrahim yang berjudul "Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah atas Tafsir *al-Bayān* Karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy"[1] menjelaskan secara rinci mengenai biografi, metodologi penafsiran, corak tafsir, pola penafsiran yang digunakan oleh hasbi serta relevansinya dalam masyarakat pada saat itu. Kemudian terdapat tulisan yang berjudul "Tafsir al-Qur'anul Majid *An-Nūr* Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy" yang ditulis oleh Muh. Daming K.[2] Tulisan tersebut menjelaskan tentang latarbelakang penulisan, biografi Hasbi, sistem penulisan, dan sumber rujukan tafsir *an-Nūr*. Selain itu juga terdapat tulisan Marhadi "Tafsir *an-Nuur* dan Tafsir *al-Bayan* Karya T.M. Hasbi Ash-

[1] Sulaiman Ibrahim, Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah atas Tafsir al-Bayan karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Jurnal Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah,* Vol 18, No 2, Desember 2018.

[2] Muh. Daming K, Tafsir al-Qur'anul Majid "An-Nuur" Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Jurnal al-'Adl: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol 2, No 2, Juli 2009.

Shiddieqy (Studi Komparatif Metodologi Kitab Tafsir)"[3] dalam tulisannya ini ia mencoba mengkolaborasikan metodologi kitab tafsir antara *an-Nūr* dan *al-Bayān* secara detail. Jika dilihat dari literatur-literatur yang telah disebutkan sebelumnya, belum ada penelitian yang secara khusus membahas tentang genre dari tafsir *an-Nūr* maupun *al-Bayān*. Dari kekurangan tersebut, penulis akan mencoba membahas genre dari kedua kitab tafsir yang telah ditulis oleh Hasbi guna melengkapi penelitian-penelitian yang sudah ada dan penulis juga akan menggunakan penelitian tersebut sebagai bahan acuan penulisan artikel ini.

Artikel ini bertujuan untuk menulusuri kajian kitab tafsir di Indonesia khususnya karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy yang akan difokuskan pada tiga aspek pembahasan. *Pertama* mendeskripsikan biografi Hasbi dan penjelasan dua kitab tafsirnya terkait dengan bentuk penafsiran, metode penafsiran, teknik penulisan dan corak penafsiran. *Kedua* membahas tentang genre apa yang digunakan dalam kedua kitab tafsir tersebut. Dan yang *Ketiga* menjelaskan tentang perbedaan dan persamaan kedua kitab tafsir tersebut, sehingga ditemukan alasan mengapa Hasbi membuat dua karya kitab tafsir berbahasa Indonesia.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Penulis akan terlebih dahulu memberi penjelasan sekilas tentang Hasbi ash-Shiddieqy, kemudian mendeskripsikan pemikirannya yang dituangkan dalam kitab tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*,

[3] Marhadi, Tafsir an-Nuur dan Tasfir al-Bayān Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Studi Komparatif Metodologi Kitab Tafsir), *Skripsi,* Fakultas Ushulddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar, 2013.

meliputi bentuk penafsiran, metode penafsiran, corak tafsir, sistematika penulisan. Selanjutnya penulis akan mengkaji dan menganalisis genre apa yang digunakan Hasbi dalam menulis kedua kitab tafsir tersebut. Penulis menggunakan kitab *Tafsir al-Qur'anul Majid* dan *Al-Bayān: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim* sebagai sumber primer serta tulisan-tulisan yang terkait sebagai sumber sekundernya. Berdasarkan pernyataan tersebut dapat dikatakan bahwa penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan, yaitu menggunakan sumber-sumber pustaka yang memiliki keterkaitan langsung maupun tidak langsung dengan Hasbi, tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*.[4]

Mengenal Hasbi Ash-Shiddieqy

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan seorang ulama yang ahli dalam berbagai ilmu khususnya dalam bidang keislaman seperti ilmu fikih, uṣūl al-fiqh, hadis, dan ilmu kalam. Hasbi juga merupakan mufasir modern karena telah berhasil menerbitkan dua karya tafsirnya, yaitu tafsir *al-Qur'anul Majid* atau dikenal dengan tafsir *an-Nūr* pada tahun 1952 dan tafsir *al-Bayān: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim* pada tahun 1966.[5] Beliau

[4] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research,* Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada, jilid I, 1983 hlm. 3.

[5] Pembagian perkembangan tafsir di dasarkan pada pembagian menurut Nashruddin Baidan. Ia membagi perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia menjadi empat periode yaitu: 1. Tafsir periode klasik (abad VIII-XV M). 2. Tafsir periode pertengahan (abad XVI-XVII M). 3. Tafsir periode pra-modern (abad XIX). 4. Tafsir Periode Modern (abad XX) yang terbagi pada tiga kurun waktu, yaitu 1900-1950, 1951-1980, dan 1981-2000. Berdasarkan pembagian tersebut Hasbi merupakan salah satu mufassir yang dimasukkan dalam periode modern kedua yaitu pada tahun 1951-1980. Karena kedua karya tafsir Hasbi telah muncul diantara

lahir di Lhokseumawe, 10 Maret 1904 dan wafat di Jakarta, 9 Desember 1975. Hasbi merupakan anak dari seorang ayah yang bernama Teungku Qadhi Chik Manaharaja Mangkubumi Husein ibn Muhammad Su'ud. Teungku Qadhi merupakan seorang ulama terkenal di kampungnya dan mempunyai sebuah pesantren. Ibunya bernama Teungku Amrah binti Teungku Chik Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz yang merupakan putri seorang Qadhi Kesultanan Aceh pada saat itu. Menurut silsilah, Hasbi adalah keturunan Abu Bakar al-Ṣiddīq (khalifah pertama) dan Hasbi sebagai generasi yang ke-37 dari khalifah tersebut, oleh karenanya dibelakang nama Hasbi diberi gelar ash-Shiddieqy.[6]

Pendidikan agamanya dimulai ketika ia *meudagang* (nyantri) di *dayah* (pesantren) ayahnya dan *meudagang* dari satu *dayah* ke *dayah* lainnya selama 20 tahun dan di usia 8 tahun ia berhasil menyelesaikan hafalan Qur'annya. Selama 4 tahun ia belajar di 4 *dayah* di wilayah kerajan Pasai tempo dulu.[7] Melalui Syekh Muḥammad ibn Sālim al-Kalalī yang merupakan seorang ulama Arab, Hasbi mulai belajar bahasa Arab dari beliau. Kemudian pada tahun 1926 Syekh al-Kalalī menyuruh Hasbi pergi ke Surabaya guna belajar di Madrasah al-Irsyad, yang didirikan oleh Syekh Aḥmad Sūrkati pada tahun 1874-1943, ia adalah ulama dari Sudan yang mempunyai pemikiran modern. Hasbi mengambil

tahun tersebut. Lihat buku Nashruddin Baidan, Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia, Cet 1, Solo: Tiga Serangkai, 2003.

[6] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* Semarang, Pustaka Rizki Putra, jilid 1, cet ke-2, 2000, hlm. xvii.

[7] A.M. Ismatullah, "Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi Terhadap Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir an-Nuur", *Jurnal Mazahib*, Vol XIII, No 2, Desember 2014, hlm. 142.

takhaṣṣuṣ dalam bidang pendidikan dan bahasa selama 2 tahun, disinilah pemikiran modern Hasbi terbentuk. Sekembalinya ke Aceh, Hasbi langsung bergabung dalam keanggotaan organisasi Muhammadiyah.[8]

Hasbi mempunyai kemampuan menulis pada tahun 1930-an dengan karya pertama yang berjudul *Penoetoep Moeloet*. Kemudian di tahun 1933 ia menulis artikel dalam *Soeara Atjeh*. Pada tahun 1937 ia menjadi pimpinan sekaligus penulis semua artikel majalah bulanan *Al-Ahkam* dan *Fiqh Islami* yang diterbitkan oleh *Oesaha Penoentoet* di Kutaraja. Kemudian pada tahun selanjutnya yaitu 1939 ia menjadi penulis tetap di majalah bulanan *Pedoman Islam* yang diterbitkan di Medan, dan di tahun 1940 ia menulis majalah *Pandji Islam* diterbitkan di Medan dan *Aliran Moeda* yang berganti nama menjadi *Lasjkar Islam* yang diterbitkan di Bandung. Hasbi menulis dalam majalah tersebut berkaitan dengan polemiknya dengan Ir.Soekarno tentang pembaruan pemikiran Islam yang berjudul *Memoedakan Pengertian Islam* dan *Mengoepas Paham Soekarno tentang Memoedakan Pengertian Islam*. Ketika ditawan di Lembah Burnitelong tahun 1946-1947 ia menyusun naskah *Pedoman Dzikir dan Do'a* dan naskah kasar al-Islam yang berisi 1404 halaman dalam dua jilid. Ia juga menulis naskah *Pedoman Sholat* di Lhokseumawe.[9]

Pada tahun 1961 di Yogyakarta Hasbi menyelesaikan tafsir *an-Nūr* lengkap 30 juz, tahun 1968 ia menyelesaikan naskah

[8] M.Nursalim, Keautentikan Tafsir an-Nuur Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin, IAIN Raden Intan Lampung, 2017, hlm. 42.

[9] Muhammad Riyan, "Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddieqy", *Jurnal Tazkia: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan dan Kebudayaan,* vol 19, no 1, Januari-Juni 2018, hlm. 85-86.

Mutiara Hadis, selain itu ia juga menulis majalah di surat kabar, yaitu *Hikmah, Panji Masyarakat, Suara Muhammadiyah, Aldjami'ah* dan *Sinar Darussalam.* Kemudian pada tahun 1963 ia ditunjuk sebagai Wakil Ketua Lembaga Penyelenggara Penterjemahan Kitab Suci al-Qur'an. Menurut catatan, Hasbi telah menulis 73 buku (142 Jilid), 50 artikel dalam berbagai disiplin ilmu, 6 buku dalam bidang tafsir, 36 dalam bidang fikih, 8 judul dalam bidang hadis, 5 judul dalam bidang tauhid (ilmu kalam), sisanya berisi tema-tema yang bersifat umum.[10]

Sekilas Tentang Tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Tafsir *an-Nūr* merupakan kitab tafsir pertama pada tahun 1952 yang diterbitkan di Indonesia. *An-Nūr* termasuk dalam tafsir pelopor di khazanah perpustakaan Indonesia.[11] Tafsir ini dikerjakan Hasbi di sela-sela kesibukannya mengajar, memimpin fakultas, menjadi anggota konstituante dan kegiatan-kegiatan lainnya.[12] Tafsir *an-Nūr* seringkali dianggap sebagai terjemahan dari tafsir bahasa Arab ulama-ulama mutakadim, bahkan ada yang mengatakan bahwa tafsir ini adalah terjemah dari tafsir *al-Marāgī.* Dari isu-isu yang beredar tersebut kemudian Hasbi mencoba mengklarifikasi dan mengatakan bahwa dalam menyusun tafsir ini ia merujuk kepada kitab tafsir *bil ma'ṡur* maupun *bil ma'qūl*, terutama *'Umdah al-Tafsir 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṡīr, al-Manār, al-Qāsimī, al-Marāgī* dan *al-Wāḍīh al-Muyassar.*

[10] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* xviii.

[11] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid*, vii.

[12] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* ix.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an kadang Hasbi merujuk kepada tafsir *al-Marāgī, al-Manār,* dan *al-Waḍīh al-Muyassar*. Dalam menerjemahkan ia berpedoman pada tafsir *Abū Su'ūd, Shiddieqy Hasan Khan,* dan *al-Qāsimī.* Mengenai materi tafsir Hasbi mengambil dari tafsir *al-Marāgī*, *al-Manār* dan *al-Qāsimī*. Sedangkan dalam menerangkan ayat dengan ayat ia merujuk kepada tafsir *Ibn Kaśīr*. Dari penjelasan tersebut bisa dismpulkan bahwa Hasbi bukan sekedar menjiplak akan tetapi mengemukakan inti dari kitab-kitab induk.[13]

Menurut Yunan penafsiran *al-Bayān* dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan Hasbi pada tafsir *an-Nūr*. Sedangkan motivasi Hasbi menulis tafsir *an-Nūr* karena untuk memenuhi hajat orang Islam Indonesia untuk mendapatkan tafsir lengkap dalam bahasa Indonesia yang sederhana dan mudah dipahami.[14] Tafsir ini merupakan sebuah tafsir ringkas guna menjelaskan maksud ayat agar pembaca dapat dengan cepat memahaminya. Dalam tafsir ini ayat-ayat al-Qur'an tidak dijelaskan secara harfiah namun dijelaskan sesuai dengan maksud ayat tersebut.[15] Kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan dalam penulisan *al-Bayān* hampir sama dengan kitab tafsir yang digunakan Hasbi dalam penyusunan tafsir sebelumnya yaitu tafsir *an-Nūr*, meskipun begitu tetap ada beberapa kitab tafsir yang berbeda yaitu *Fatḥ al-Bayān* dan *al-Jawāb al-Kāfī* karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah.

[13] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* xv.

[14] Endad Musaddad, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia dalam Lintasan Sejarah: Analisis Terhadap Karya Tafsir Departemen Agama", *Jurnal al-Qalam UIN Banten*, Vol 17, No 86, September 2000, hlm. 68.

[15] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayān: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim,* Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, Cet ke-2, jilid 1, 2002,hlm. ix.

Sedangkan kitab-kitab yang sama yaitu tafsir *Ibn Kaśīr, al-Manār* dan *al-Qāsimī.* Dari beberapa kitab rujukan tersebut, Hasbi lebih sering merujuk pada tafsir *al-Qāsimī,* hal tersebut terlihat dalam footnote yang merupakan penjelasan dari suatu ayat.

Metodologi Tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Untuk mengetahui dengan mudah bentuk metodologi apa yang digunakan dari kedua kitab tafsir karya Hasbi ini, penulis akan mencoba mendeskripsikan penafsiran dari kedua kitab tafsir dalam Q.S. al-Fīl. Sebelum menafsirkan suatu surat dalam tafsir *an-Nūr* terdapat sistematika penyusunan tafsir yang telah dijelaskan Hasbi dalam pendahuluan kitab ini, yaitu: *Pertama* menyebutkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai tartib mushaf. *Kedua* menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia dengan bahasa yang mudah dipahami, dan memperhatikan makna-makna masing-masing lafal. *Ketiga* menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan menunjukkan intisarinya. *Keempat* menerangkan ayat-ayat dilain surat, tempat atau yang setema untuk memudahkan pembaca dalam mengumpulkan ayat-ayat yang setema kemudian di tafsirkan. *Kelima* menjelaskan *asbābun nuzūl* yang sahih yang telah dijelaskan oleh ahli hadis.[16] Penjelasan sistematika penyusunan tafsir tersebut tidak hanya dijelaskan dalam pendahuluan kitab tafsir *an-Nūr*, akan tetapi juga di praktekkan oleh Hasbi dalam sistematika penulisan di setiap surat dalam al-Qur'an. Hasbi terlebih dahulu menyebutkan *pertama* nama surat, tempat turunnya surat, jumlah ayat pada surat, serta surat apa yang turun sebelum surat tersebut sesuai

[16] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* xii.

dengan *asbābun nuzūl*nya. *Kedua* menjelaskan kandungan isi surat. *Ketiga* menjelaskan munasabah surat dengan surat sebelumnya. *Keempat* menuliskan ayat yang akan ditafsirkan lalu menerjemahkannya dalam Bahasa Indonesia. *Kelima* barulah Hasbi menafsirkan ayat per ayat dari surat tersebut dan pada bagian akhir penafsirannya Hasbi memberikan kesimpulan.[17]

Contoh sistematika penulisan dalam suatu surat dapat dilihat dalam QS. al-Fīl. *Pertama* menyebutkan nama surat yaitu al-Fīl, tempat turunnya surat (Makkah), jumlah ayat pada surat (5 ayat), serta surat apa yang turun sebelum surat tersebut sesuai dengan asbabun nuzulnya (al-Kāfirūn). *Kedua* menjelaskan kandungan isi surat al-Fīl "Surat ini mengisahkan *Asḥāb al-fīl*. Seorang raja yang berkuasa di Yaman bernama Abrahah al-Aṡrām yang membangun gereja besar, cukup megah dan Indah dan ia bermaksud memindahkan pusat pelaksanaan haji dari Ka'bah ke gerejanya.". *Ketiga* menjelaskan munasabah surat dengan surat sebelumnya yaitu surah al-Humazah, Hasbi menjelaskan bahwa harta tidak dapat menolak azab-Nya. Sedangkan dalam QS. al-Fīl ini ia menjelaskan tentang peristiwa *aṣḥāb al-fīl* (pasukan bergajah) untuk menguatkan bukti hukuman orang-orang yang sombong. *Keempat* menuliskan ayat-ayat al-Fīl lalu menerjemahkannya dalam Bahasa Indonesia. *Kelima* barulah Hasbi menafsirkan ayat per ayat tersebut dan pada bagian akhir penafsirannya Hasbi memberikan kesimpulan. Berikut penafsiran Hasbi dalam kitab tafsir *an-Nūr*[18] yaitu:

---

[17] Dapat dilihat dalam setiap surat al-Qur'an dalam tafsir an-Nuur. Penulis mengambil contoh dalam QS. al-Fīl yang terdapat dalam *Tafsir an-Nūr* hlm. 4699-4702.

[18] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid.*

"Jelaskan kepadaku, Hai Muhammad, tentang kisah *aṣḥāb al-fīl* (pasukan bergajah). Bagaimana Allah telah bertindak menghancurkan pasukan bergajah yang datang untuk merusak Baitulharam. Mereka dihancurkan dengan bencana dan sebab-sebab yang tidak lazim. Ribuan burung yang datang menyerang langsung menghantam mereka, tidak kepada yang lain. Hal itu merupakan petunjuk bahwa serbuan burung itu atas kehendak Allah, Tuhan yang Maha Hakim (ayat 1). Allah telah menggagalkan rencana jahat pasukan bergajah dan mematahkan keinginan mereka. Hanya Allah yang mampu berbuat seperti itu (ayat 2). Allah mengirimkan beberapa kelompok burung yang membawa tanah liat yang kering dan keras, yang dilemparkannya kepada pasukan bergajah itu. Karenanya, semua anggota pasukan menderita penyakit cacar hingga mereka binasa. Burung yang dikirim oleh Allah mungkin sejenis nyamuk atau lalat yang membawa kuman penyakit atau mungkin membawa batu dari tanah yang kering yang mengandung racun yang diterbangkan oleh angin. Jika tanah kering itu menyentuh badan manusia, maka masuklah kuman-kuman (virus) itu ke dalam tubuh melalui pori-pori kulit, sehingga timbullah campak yang merusak tubuh mereka. Tidak dapat diragukan lagi bahwa seekor lalat dapat membawa kuman penyakit. Seekor lalat yang membawa kuman penyakit dan menimpa seseorang, maka penyakit yang di deritanya dapat berpindah kepada orang lain (menular). Maka tidak mengherankan, apabila Allah membinasakan sejumlah besar manusia dengan seekor lalat. Ini adalah suatu bukti yang kuat, yang menunjuk kepada kodrat Allah dan kebesaran kekuasaan-Nya. Al-Ustad Imam Muhammad Abduh mengatakan: "Abrahah yang bermaksud meruntuhkan Baitullah dihadapkan oleh Allah kepada binatang yang membawa kuman penyakit cacar. Abrahah dan kaumnya tewas sebelum berhasil masuk Makkah. Itulah suatu nikmat yang diberikan oleh Allah kepada penduduk al-

> Haram untuk memelihara Baitullah, sampai Allah mengutus nabi-Nya, Muhammad, untuk melindungi bangunan tempat ibadat itu dengan kekuatan agama." (ayat 3-4). Maka, dengan demikian pasukan gajah itu menjadi semacam daun (rumput) yang telah dimakan binatang (ayat 5)."

Sama seperti tafsir *an-Nūr*, dalam kitab tafsir *al-Bayān* juga terdapat tahapan-tahapan dalam menafsirkan ayat dalam suatu surat, dalam hal ini surat yang digunakan sama yaitu QS. al-Fīl. *Pertama* menyebutkan nama surah (al-Fīl), tempat turunnya surah (Makkah), dan jumlah ayat dalam satu surah (5 ayat). Berbeda dengan tafsir *an-Nūr*, penyebutan surat apa yang turun sebelum surat yang akan dibahas ditiadakan. *Kedua* menjelaskan kandungan isi surat tersebut, dalam kitab *al-Bayan* ini penjelasannya lebih detail dan panjang serta langsung mengaitkan hubungan surat tersebut dengan surat sebelumnya tanpa menggunakan sub tema tersendiri. *Ketiga* menulis teks al-Qur'an dan terjemahannya kemudian diberi *footonote*. *Keempat* menafsirkan ayat per ayat dalam surat tersebut sesuai dengan *footnote* yang telah ada dalam setiap terjemahan ayat, dan terakhir menyimpulkan kandungan umum dari surah al-Fīl.[19] Pengambilan kesimpulannya sedikit lebih detail dan panjang yang tentu dengan menggunakan bahasa yang berbeda karena penulisan tafsirnya pun juga berjarak cukup lama, jadi kemungkinan terdapat pendapat dalam gaya bahasa itu suatu keniscayaan. Penafsiran Hasbi dalam kitab tafsir *al-Bayān*[20] yang dijelaskan dalam catatan kaki yaitu:

---

[19] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayan: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim*.

[20] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayan: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim.*

> "Tentara Abrahah al-Habsī al-Aśrām dari Habasyah yang datang dari Yaman untuk meruntuhkan Ka'bah. Peristiwa ini terjadi pada tahun Nabi dilahirkan. Lebih kurang 50 hari sebelum Nabi lahir. Dan peristiwa ini adalah suatu pertanda dari tanda-tanda kekuasaan Allah (ayat 1). Apakah Tuhan tidak mematahkan segala tipu daya mereka yang mereka lakukan untuk merusak Ka'bah itu? (ayat 2). Dan Dia mengirimkan kepada mereka burung yang berpasukan-pasukan (ayat 3). Melempari mereka dengan batu dan tanah liat yang keras. Ada yang mengartikan *sijjīl* dengan langit dunia, atau dari azab yang sudah di tetapkan untuk mereka atau batu keras yang diambil dari jahanam yang tertulis padanya nama-nama mereka, atau dari azab-azab yang ditetapkan untuk mereka. Baca al-Qāsimī XVII: 6261 (ayat 4). Allah menjadikan mereka sebagaimana jerami yang dimakan binatang yang hancur dan binasa"

Setelah mengetahui penafsiran Hasbi dari kedua karyanya ini dalam surah al-Fīl, selanjutnya penafsiran ini akan digunakan untuk menentukan bentuk penafsiran, metode penafsiran, corak penafsiran, genre tafsir, serta perbedaan dan persamaan dari kedua kitab tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*.

Bentuk Penafsiran *an-Nuur* dan *al-Bayan*

Dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat dua bentuk penafsiran yang digunakan yaitu, tafsir *bi al-ma'śūr* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Tafsir *bi al-ma'śūr* adalah, tafsir yang bertumpu pada dalil naqli yang sahih.[21] Sedangkan tafsir *bi al-ra'yi* adalah penafsiran yang penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufasir setelah ia mengetahui bahasa Arab, metodenya, dalil

[21] Manna al-Qathan, *Dasar-Dasar Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Umul Qura, 2016, hlm. 537.

hukum yang ditunjukkan, problema penafsiran, *asbābun nuzūl* dan *nāsikh mansūkh*.[22] Kedua bentuk ini sama-sama menggunakan riwayat dan pemikiran akan tetapi yang membedakannya adalah pendominasiannya kepada salah satu diantara keduanya. Jika membaca tafsir *an-Nūr* dalam Q.S. al-Fīl dengan berdasarkan dua jenis bentuk penafsiran yang telah dijelaskan maka dapat disimpulkan bahwa tafsir *an-Nūr* ini lebih dominan kepada pemikiran *(bi al-ra'yi)* meskipun terdapat pendapat seorang ulama yaitu Muḥammad 'Abdu, serta ayat-ayat lain yang terdapat dalam al-Qur'an yang ditafsirkannya *bi al-ma'śūr* namun jumlahnya hanya sedikit dan tidak sampai mendominasi penafsirannya. Selain melihat tafsiran Hasbi dalam Q.S. al-Fīl juga dapat dilihat dari penafsirannya dalam Q.S al-Baqarah ayat 44, yang artinya:

> "Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedang kamu melupakan diri (kewajiban) mu sendiri, padahal kamu membaca alkitab (taurat)? Maka tidaklah kamu berfikir?" kemudian Hasbi menafsirkan: "Hai ahlul kitab! Keadaanmu sungguh mengeherankan. Kamu suruh orang lain berbuat bakti, tetapi kamu sendiri tidak mau mengerjakannya. Kelakuanmu seperti lilin yang menerangi orang lain, tetapi membakar dirinya sendiri".[23]

Berdasarkan penafsiran tersebut tampak jelas bahwa Hasbi sama sekali tidak mengutip hadis, pendapat sahabat maupun tabiin akan tetapi murni menafsirkan ayat al-Qur'an tersebut menggunakan pemikirannya sendiri. Hal itu membuktikan

[22] Rosihon Anwar, Asep Muharom, *Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, hlm. 156.

[23] Teungku Muhammad Hasby ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid,* hlm. 98.

bahwa dalam menafsirkan suatu ayat, pemikirannyalah yang sangat mendominasi karyanya dari pada dengan menggunakan hadis-hadis Nabi, sahabat, tabiin ataupun merujuk kitab-kitab tafsir sebelumnya.

Selanjutnya bentuk penafsiran Hasbi dalam tafsir *al-Bayān* juga sama seperti dalam kitab *an-Nūr* yaitu menggunakan tafsir *bi al-ra'yi*. Meskipun dalam QS. al-Fīl terdapat pendapat salah seorang mufasir yaitu al-Qāsimī namun hal tersebut hanya digunakan Hasbi dalam menafsirkan satu ayat saja sedangkan empat ayat lainnya dengan tafsiran Hasbi sendiri. Itu artinya ia lebih cenderung menggunakan nalarnya dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an.[24] Hal tersebut juga terlihat ketika Hasbi menafsirkan Q.S. Ṣād ayat 26, yang artinya:

> "Hai Daud, sesungguhnya Kami telah menjadikanmu khalifah di bumi, maka hukumlah di antara manusia dengan hukum yang adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, lalu dia menyesatkan engkau dari jalan Allah: sesungguhnya segala mereka yang sesat dari jalan Allah, bagi mereka siksa yang keras karena mereka melupakan hari hisab ini."

Hasbi mengatakan bahwa ayat ini merupakan penjelasan akan wajibnya menegakkan hukum secara adil, selain itu ayat ini juga menjelaskan bahwa manusia membutuhkan pemimpin, serta merupakan instruksi Allah kepada para penguasa agar mereka memutusan perkara hukum berdasarkan hukum yang diturunkan oleh Allah.[25] Berdasarkan penafsirannya tersebut

[24] Sulaiman Ibrahim, Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah atas Tafsir al-Bayān karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy, hlm. 112.

[25] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayān: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim,* hlm. 1120.

dapat dikatakan bahwa Hasbi menggunakan pemikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pemahamannya terhadap bahasa ayat-ayat al-Qur'an.

Metode Penafsiran *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Sebagaimana diketahui bahwa metode penafsiran merupakan seperangkat kaidah dan aturan yang harus dikuasai oleh seorang mufasir dan diterapkan dalam proses penafsiran ayat al-Qur'an. Apabila penafsiran dilakukan tanpa melalui prosedur dan metode yang benar maka besar kemungkinan akan adanya kekeliruan dalam memahami dan menafsirkan yang kemudian dapat menyesatkan.[26] Dengan mencermati penjelasan dari tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* dalam surah al-Fīl, maka dapat dikatakan metode yang digunakan oleh Hasbi dalam karya tafsirnya ini menggunakan metode *ijmālī*. Hasbi menafsirkan dengan ayat per ayat dan surat per surat berdasarkan urutan dan tertibnya dalam mushaf sehingga tampak keterkaitan antara makna satu ayat dengan ayat lainnya, dan antara surat dengan surat lainnya.[27] Hasbi menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas dengan bahasa popular, mudah dimengerti dan enak dibaca, gaya bahasanya tidak jauh dari bahasa al-Qur'an.[28] Langkah metodologis ini dilakukan Hasbi dengan tujuan agar mengindarkan para pembacanya keluar dari maksud dan makna

[26] Nahsruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hlm. 23.

[27] Abd al-Hayy al-Farmawy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī: Dirāsah Manhājiyyah Maudū'īyyah*. Terj. Rosihon Anwar, *Metode Tafsir Maudu'i dan Cara Penerapannya*. Cet 1, Bandung: Pustaka Setia, 2005, hlm. 38.

[28] Nashruddin Baidan, *Meodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 31.

pokok dari setiap ayat yang ditafsirkan. Selain dalam surah al-Fīl juga juga terlihat ketika Hasbi menafsirkan QS. al-Sajadah [32]: 11 dalam tafsir *an-Nūr*, yaitu:

> "Katakanlah: "malaikat maut yang ditugasi mencabut nyawamu, menyempurnakan hitungan yang sudah di tetapkan, kemudian kepada Tuhanmu kamu dikembalikan."

Dilihat dari penafsirannya tersebut terbukti bahwa Hasbi mencoba menjelaskan makna ayat tersebut dengan ringkas dan bahasa yang mudah dipahami oleh seluruh kalangan, baik yang berpengetahuan luas maupun tidak.

Corak Tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Corak merupakan kecenderungan pemikiran seorang mufasir dalam mendominasi sebuah karya tafsirnya.[29] Hal ini disebabkan karena setiap mufasir memiliki latarbelakang keilmuan yang berbeda-beda sehingga corak yang dihasilkanpun sesuai dengan ilmu yang dikuasai oleh masing-masing mufasir.[30] Mengenai corak dalam tafsir *an-Nūr*, ada yang mengatakan bahwa tafsir ini bercorak *adāb al-ijtima'ī*, karena tafsir ini disusun untuk menjawab persoalan sosial yang terjadi di Indonesia dalam berbagai aspek. Ada juga yang mengatakan tafsir ini bercorak fikih, karena Hasbi merupakan cendikiawan muslim yang mahir dalam bidang fikih, oleh karenanya tafsir *an-Nūr* bercorak fikih.[31]

---

[29] Nashruddin Baidan, *Wawasan Ilmu Tafsir*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2016, hlm. 388.

[30] Sudariyah, Konstruksi *Tafsir al-Qur'anul Majid an-Nūr* Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Jurnal Shahih*, Vol 3, No 1, Januari-Juni 2018, hlm. 98.

[31] Fiddian Khaeruddin dan Syafril, *Tafsir al-Nūr* Karya Hasbi Ash-Shiddiqie, *Jurnal Syahadah*, Vol III, No 2, Oktober 2015, hlm. 90-91

Namun penulis mengkategorikan tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* ini bercorak umum, hal ini terbukti ketika Hasbi menafsirkan surah al-Fīl tidak ada ciri khusus yang mendominasi tafsirannya, semua ayat yang dijelaskannya netral, tidak ada ciri khusus seperti akidah, fikih, sosial masyarakat, tasawuf dan lainnya. Hal tersebut dilakukan karena Hasbi tidak ingin menjelaskan dengan panjang lebar dan membuatnya keluar dari makna ayat tersebut. Ketika Hasbi menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan fikih atau hukum-hukum, ia tidak menjelaskannya secara detail melainkan tetap dengan kenetralannya, ringkas tidak bertele-tele sehingga mudah untuk dipahami oleh semua kalangan. Begitu pula yang terjadi pada ayat-ayat yang berkaitan dengan akidah, tasawuf, sains, sosial masyarakat dan lain sebagainya.

Genre Tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Secara umum genre tafsir ada 3 macam yaitu *encyclopedic*, *scholastic*/madrasah, dan *ḥasyiyyah*. Kemudian terdapat satu genre yang ditambahkan Fadhli Lukman dalam disertasinya yaitu genre *tarjamah*, berikut penjelasan singkat dari masing-masing genre[32]:

1. Genre *encyclopedic* merupakan genre tafsir yang membentuk sebuah tradisi baru dalam bidang penafsiran, ciri genre ini yaitu sering dijadikan bahan rujukan oleh penafsir selanjutnya.

[32] Materi diambil dari perkuliahan "Studi Tafsir al-Qur'an di Indonesia" yang diampu oleh Dr. Fadhli Lukman, M.A. pada hari Rabu, 4 Maret 2020 pukul 13.15-15.45 di FUPI UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

2. Genre *scholastic*/Madrasah merupakan genre tafsir yang mengambil data dari tafsir *encyclopedic*. Ada hal yang perlu diperhatikan dalam genre ini yaitu, *pertama* data-data yang diambil masih bisa dievaluasi sesuai dengan yang dibutuhkan. *Kedua* tafsir jenis ini mempersiapkan diri untu naik ke genre *encyclopedic* dengan syarat metode yang digunakan mampu menjadi tradisi baru dan dirujuk oleh penafsir selanjutnya.
3. Genre *ḥasyiyyah* merupakan elaborasi lebih lanjut antara penafsir dan yang ditafsir. Genre ini merupakan tempat seorang sarjana mencurahkan kemampuan intelektualnya.
4. Genre *tarjamah* merupakan genre tafsir yang mengambil satu data dari *encyclopedic* tapi hanya sekedar mencantumkan data tanpa adanya evaluasi dan tidak bertujuan naik dalam kategori genre *encyclopedic*. Genre ini ditulis untuk masyarakat luas.

Penulis akan mencoba menganalisis genre apa yang digunakan Hasbi dalam menulis kitab tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*. Jika dilihat sekilas dari penafsiran Hasbi dalam kitab *an-Nūr* dan *al-Bayān* dalam Q.S. al-Fīl di atas dapat dikatakan bahwa genre yang digunakan dalam kitab tafsir tersebut termasuk dalam genre *ḥasyiyyah*, karena Hasbi seolah-olah menggunakan pemikirannya sendiri tanpa merujuk suatu kitab tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Akan tetapi setelah diteliti kembali ternyata genre tersebut tidak sesuai jika digunakan dalam kedua kitab tafsir tersebut, pasalnya Hasbi menyatakan bahwa ia merujuk kitab-kitab terdahulu dalam menafsirkan sebuah ayat, hal itu terbukti diterangkannya dalam pengantar kitab tafsir *an-Nūr*, bahwasanya ia menggunakan kitab tafsir

al-Marāgī, al-Qāsimī, al-Wāḍiḥ al-Muyassar, 'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaśīr, al-Manār, Abū Su'ūd dan *Shiddieqy Hasan Khan.* Kemudian penulis mencoba melihat tafsiran dari kitab tafsir *al-Marāgī, al-Qāsimī, al-Wāḍiḥ al-Muyassar,* dan*'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaśīr,* guna memastikan apakah Hasbi benar-benar menggunakan kitab-kitab rujukannya tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Setelah penulis melihat tafsiran dari kitab tafsir *al-Marāgī, al-Qāsimī, al-Wāḍiḥ al-Muyassar,* dan*'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ ibn Kaśīr* ternyata Hasbi benar-benar menggunakan kitab-kitab rujukan tersebut, terbukti dalam menulis terjemahan dan kandungan isi dari Q.S al-Fīl, ia merujuk pada kitab tafsir *al-Wāḍiḥ al-Muyassar*[33] dan *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaśīr.*[34] Kemudian dalam tata cara penulisannya merujuk pada kitab tafsir *al-Marāgī*[35] meskipun tidak sama persis dengan *al-Marāgī* cara penulisannya, akan tetapi jika dilihat secara menyeluruh tata cara penulisannya mirip dengan kitab *al-Marāgī*, hanya berbeda dalam urutan sub bab penulisan dan penjelasan kosa kata, yang mana Hasbi tidak mencantumkannya dalam tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān.* Ketika menafsirkan ayat per ayatnya Hasbi merujuk pada kitab tafsir *al-Qāsimī*[36]*.* Hal tersebut terbukti dalam menafsirkan Q.S. al-Fīl pada ayat keempat dalam kitab tafsir *al-Bayān*, Hasbi merujuk kitab tafsir *al-Qāsimī.* Untuk surah

[33] Muḥammad 'Alī al-Ṣabunī, *Tafsīr al-Wāḍiḥ al-Muyassar*, Beirūt: Maktabah 'Asriyyah, cet ke-8, 2007, hlm. 1602-1603.

[34] Aḥmad Syakīr, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥafiẓ Ibn Kaśīr: Ringkasan Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm*, jilid 3, Dār al-Wafā, cet ke-2, 2005, hlm. 729-734.

[35] Aḥmad Muṣṭofa al-Marāgī, *Tafsir al-Marāgī*, Juz 30, Mesir, 1946, hlm. 241-244.

[36] Muḥammad Jamaluddīn al-Qāsimī, *Tafsir al-Qāsimī*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Ālamiyyah, jilid 9, 1914, hlm. 542-549.

al-Fīl ini Hasbi tidak merujuk pada kitab tafsir *al-Manār,* karena kitab tafsir tersebut tidak utuh ditafsirkan 30 juz hanya sampai QS. Yūsuf [12]: 52,[37] akan tetapi Hasbi merujuk pada kitab tafsir juz 'amma yang ditulis secara pribadi oleh Muḥammad 'Abdu,[38] hal ini bisa dilihat dalam tafsir *an-Nūr* pada ayat ke-4. Dari penjelasan di atas, penulis menggolongkan kitab tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* dalam genre *scholastic*/madrasah.

Persamaan dan perbedaan tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*

Persamaan tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* bisa disimpulkan dari penjelasan sebelumnya, khususnya dalam melihat metode penafsiran, bentuk penafsiran, genre penafsiran, dan corak penafsiran. Jika dilihat dari metode penafsiran keduanya menggunakan metode *ijmālī,* bentuk penafsirannya menggunakan bentuk *bi al-ra'yi*, genre tafsirnya yaitu *scholastic*/ madrasah, dan corak penafsirannya umum. Sedangkan perbedaannya terletak pada, sumber rujukan kitab tafsir, latarbelakang penulisan kitab, dan teknik penulisan. Ketiga aspek tersebut merupakan bagian yang paling menonjol dalam perbedaan kitab tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān*. Jika dilihat dari sumber rujukannya sebenarnya terdapat perbedaan dan persamaannya. Persamannya yaitu, kedua kitab *an-Nūr* dan *al-Bayān* sama-sama menggunakan tafsir *al-Manār* dan *al-Qāsimī.* Perbedaannya dalam tafsir *an-Nūr* menggunakan rujukan tafsir

[37] Muḥammad Rasyīd Riḍa dan Muḥammad 'Abdu, *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm*, cet ke-1, Jilid 12, 1353 H, hlm. 335.

[38] Muḥammad 'Abdu, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Juz 'Amma*, Mesir: Syirkah Mahimah Syahriyyah, 1341 H. hlm. 152-158.

al-Marāgī, al-Wāḍiḥ al-Muyassar, 'Umdah al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaśīr, Abū Su'ūd dan *Shiddieqy Hasan Khan*[39] Sedangkan *al-Bayān* yaitu tafsir *Ibn Kaśīr, Fatḥ al-Bayān* dan *al-Jawāb al-Kāfī* karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Kemudian dilihat dari latarbelakangnya, penulisan *an-Nūr* dilatarbelakangi karena untuk memenuhi hajat orang Islam Indonesia dalam mendapatkan tafsir lengkap bahasa Indonesia yang sederhana dan mudah untuk dipahami, sedangkan penulisan *al-Bayān* dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan Hasbi pada tafsir *an-Nūr*. Perbedaan yang terakhir terletak pada teknik penulisannya, penulis mengambil contoh perbedaan dalam penulisan surah al-Fīl, namun pada surat ini tidak hanya terdapat perbedaan saja akan tetapi juga terdapat persamaannya, berikut adalah tabel perbedaan dan persamaan teknik penulisan tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* dalam surah al-Fīl:

No	Keterangan	Tafsir *An-Nūr*	Tafsir *al-Bayān*
1	Penyebutan nama surat	Disebutkan di awal	Disebutkan di awal
2	Penyebutan golongan surat, nama surat sebelumnya, dan jumlah ayat.	Disebutkan secara komplit	Hanya disebutkan golongan surat dan jumlah ayat.
3	Kandungan isi surat	Lebih ringkas	Lebih detail

[39] Kitab-kitab tersebut disebutkan Hasbi dalam pengantar tafsir an-Nuur akan tetapi dalam tafsir al-Bayan ia tidak mencantumkan kitab-kitab tersebut. Penulis berasumsi bahwa kitab rujukan yang digunakan Hasbi di tafsir al-Bayan sama dengan di tafsir an-Nuur, karena secara umum kedua tafsir tersebut mempunyai kemiripan dalam penafsirannya.

4	Munasabah Ayat	Disebutkan dalam point tersendiri	Disebutkan dalam kandungan isi surat.
5	Teks dan Terjamah Ayat	Disebutkan dengan bahasa yang berbeda dari *al-Bayān* tapi tetap memiliki makna yang sama.	Disebutkan dengan bahasa yang berbeda dari *an-Nūr* tapi tetap memiliki makna yang sama.
6	Tafsir Surat	Ditafsiran ayat per ayat setelah penulisan teks dan terjemah ayat.	Di tulis dalam bentuk *footnote* dan lebih ringkas
7	Kesimpulan	Lebih ringkas	Lebih detail dari *an-Nuūr*.

Kesimpulan

Hasbi ash-Shiddieqy merupakan mufasir modern pertama yang menerbitkan kitab tafsir pada tahun 1952 di Indonesia. Kitab tersebut bernama tafsir *an-Nūr*, selain kitab tafsir *an-Nūr* ia juga mengarang tafsir *al-Bayān*. Kedua kitab tafsir tersebut merupakan tafsir modern yang ditulis secara individu. Tafsir *an-Nūr* dan *al-Bayān* mempunyai persamaan dan perbedaan dari berbagai aspek. Persamaannya dapat dilihat dari bentuk penafsirannya yaitu menggunakan bentuk *bi al-ra'yi*, metode penafsiran yaitu metode *ijmālī*, corak tafsir yaitu corak umum, dan genre tafsirnya yaitu *scholastic*/madrasah. Sedangkan perbedaanya yaitu dilihat dari sumber rujukan kitab tafsir, latarbelakang penulisan kitab, dan teknik penulisan.

Daftar Pustaka

‘Abdu, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: Juz ‘Amma*. Mesir: Syirkah Mahimah Syahriyyah. 1922.

Anwar, Rosihon dan Asep Muharom. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2015.

Baidan, Nahsruddin dan Erwati Aziz. *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2019.

Baidan, Nashruddin. Perkembangan tafsir al-Qur’an di Indonesia, Cet 1, Solo: Tiga Serangkai, 2003.

_____. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

_____. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2016.

Daming K, Muh. Tafsir al-Qur’anul Majid “*An-Nuur*” Suatu Kajian Metodologi Penafsiran Prof TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Jurnal al-‘Adl: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol 2, No 2, Juli 2009.

al-Farmawy, Abd al-Hayy. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘ī: Dirāsah Manhājiyyah Mauḍū‘īyyah*. Terj. Rosihon Anwar, *Metode Tafsir Maudu’i dan Cara Penerapannya*. Cet 1, Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research.* Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada. 1983.

Ibrahim, Sulaiman. “Khazanah Tafsir Nusantara: Telaah atas Tafsir *al-Bayān* karya TM. Hasbi Ash-Shiddieqy.” *Jurnal Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah,* Vol 18, No 2, (2018)

Ismatullah, A.M. “Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi Terhadap Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir *an-Nuur*.” *Jurnal Mazahib*, Vol XIII, No 2, (2014)

Khaeruddin, Fiddian dan Syafril, "Tafsir al-Nur Karya Hasbi Ash-Shiddiqie." *Jurnal Syahadah*, Vol III, No 2, (2015)

Marhadi, Tafsir *an-Nuūr* dan Tasfir al-Bayān Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Studi Komparatif Metodologi Kitab Tafsir), *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin dan Filsafat. UIN Alauddin Makassar. 2013.

al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭofa. *Tafsīr al-Marāgī.* Mesir. 1946.

Musaddad, Endad. "Tafsir al-Qur'an di Indonesia dalam Lintasan Sejarah: Analisis Terhadap Karya Tafsir Departemen Agama.", *Jurnal al-Qalam UIN Banten*. Vol 17, No 86, (2000)

Nursalim, M. Keautentikan. "Tafsir *an-Nūr* Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy." *Skripsi.* Fakultas Ushuluddin. IAIN Raden Intan Lampung. 2017.

al-Qāsimī, Muhammad Jamaluddin. *Tafsīr al-Qāsimī.* Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Ālamiyyah. Jilid 9, 1914.

al-Qathan, Manna. *Dasar-Dasar Ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura, 2016.

Riḍā, Muḥammad Rāsyīd dan Muḥammad 'Abdu. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, cet ke-1, Jilid 12, 1934.

Riyan, Muhammad. "Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddieqy." *Jurnal Tazkia: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan dan Kebudayaan,* Vol 19, No 1, Januari-Juni (2018).

ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasby. *Tafsir al-Qur'anul Majid.* Semarang, Pustaka Rizki Putra, jilid 1, 2000.

_____. *Al-Bayan: Tafsir Penjelas al-Qur'anul Karim,* Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, Cet ke-2, jilid 1, 2002.

Al-Ṣabunī, Muḥammad 'Alī. *Tafsīr al-Wāḍiḥ al-Muyassar*, Beirūt: Maktabah 'Asriyyah, cet ke-8, 2007.

Sudariyah, "Konstruksi Tafsir al-Qur'anul Majid *an-Nūr* Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy." *Jurnal Shahih*, Vol 3, No 1, Januari-Juni (2018)

Syakir, Ahmad. *'Umdatut Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr: Ringkasan Tafsir al-Qur'an al-'Aẓīm*, jilid 3, Dār el-Wafa, cet ke-2, 2005.

Erika Aulia Fajar Wati

ANALISIS *ḤŪR* DALAM AL-QUR'AN

(Penafsiran al-Rāzī dalam Kitab *Mafātīḥ al-Gaib*)

Pendahuluan

Pembahasan eskatologi dalam al-Qur'an menjadi diskursus yang menarik dibahas dalam ranah tafsir. Konsep al-Qur'an tentang eskatologi salah satunya mengenai balasan surga dengan segala fasilitasnya. Idiom surga selalu diidentikkan dengan taman, bidadari, dan segala keindahan. Term *ḥūr* disebutkan al-Qur'an sebanyak empat kali, yaitu pada QS. al-Dukhān [44]: 54, QS. al-Ṭūr [20 :[52, QS. al-Raḥmān [55]: 72, dan QS. al-Wāqi'ah [56]: 22. Penafsiran term *ḥūr* disebutkan secara implisit, sehingga variatif dalam menafsirkan term tersebut.

Merujuk pada terjemahan al-Qur'an dan Kementrian Agama, *ḥūr* diartikan sebagai bidadari.[1] Bidadari selalu dimaknai seorang perempuan cantik, sehingga anggapan seperti itulah yang selalu terlontarkan ketika menyebut bidadari. Perumpamaan

[1] Syamil Al-Qur'an Edisi Khat Madinah, Bandung: PT. Syaamil Cipta Media, 2005, atau lihat http://quran.kemenag.go.id yang diakses penulis pada 07 April 2020 pukul 14:01 WIB.

yang dibangun dalam konsep ini hanya sesuai dengan bingkai pikiran manusia. Maka dari itu, pendeskripsian mengenai *ḥūr* yang diartikan bidadari juga disesuaikan dengan sudut pandang dan pendekatan yang berbeda.[2] Para ulama menafsirkan penggambaran bidadari dengan sudut pandang berbeda-beda, tidak sedikit dari mereka lebih terfokus pada ilustrasi fisik dan memahaminya lebih cenderung metaforis.[3] Makna dalam al-Qur'an sesuai dengan konteks ayat itu turun, sehingga para mufasir selalu menafsirkan ayat al-Qur'an berdasarkan situasi mufasir tersebut.

Perumpamaan yang dibangun dalam konsep *ḥūr* sesuai dengan bingkai pikiran manusia, sehingga pendeskripsian tentangnya menjadi variatif dan dipengaruhi sudut pandang maupun pendekatan yang berbeda.[4] Problematika masyarakat modern saat ini adalah penggunaan dalil keagamaan tentang bidadari sebagai balasan jihad. Pemahaman jihad di sini adalah orang yang mati dalam peperangan karena membela agama Allah, yang berbalas 72 bidadari. Ditemukan aksi para perempuan Indonesia yang melakukan aksi jihad tersebut dengan membunuh kaum yang tidak sepaham dengan Islam dan bahkan melakukan bom bunuh diri.[5] Hal ini disebabkan karena

---

[2] Syahid Mumammar Pulungan, "Eskatologi Dalam Al-Qur'an.", *Jurnal Hikmah*, Vol. VIII, No. 02, Juli 2004, hlm. 125.

[3] Syahid Muamar Pulungan, "Eskatologi dalam Al-Qur'an", hlm. 125.

[4] Syahid Mumammar Pulungan, "Eskatologi Dalam Al-Qur'an", hlm. 125.

[5] Array A Argus, "Pengakuan Mantan Teroris: Janji 72 Bidadari di Surga Hingga Cuci Otak Pemuda Galau" dalam artikel http://wowo.tribunnews.com/2017/06/30/pengakuan-lengkap-mantan-teroris-janji-72-bidadari-di-surga-hingga-cuci-otak-pemuda-galau. Diakses pada 08 Mei 2020.

doktrin paham radikal yang merekrut cerita perempuan pada masa Nabi yang berperang dalam mempertahankan Islam.[6]

Beberapa literatur tafsir mengungkapkan bidadari dengan menyebutkan ciri fisik dan kepribadian perempuan yang istimewa. Seperti penafsiran *Jāmi' al-Bayān* yang mana *ḥūr* diartikan sebagai perempuan yang putih bersih dan indah matanya (lebar).[7] Penafsiran Zamakhsyari dalam *al-Kasysyāf* juga mengartikan *ḥūr* adalah perempuan yang indah matanya dan sebaya umurnya.[8] Asumsi bidadari diidentikkan sebagai balasan para laki-laki yang semasa hidupnya melakukan amal sholeh. Banyak kisah-kisah menyebutkan bahwa tugas bidadari adalah menjadi istri yang abadi dan melayani kebutuhan biologis para laki-laki.[9]

Penjelasan tafsir tentang *ḥūr* yang diartikan bidadari ini masih dianggap problematik, karena tidak ada penjelasan yang menyapa perempuan sebagaimana adanya yang mana juga memiliki harapan seperti laki-laki. Semisal para perempuan sholehah nantinya akan mendapatkan bidadara di surga. Melihat tafsir yang ada dan terus berkembang dinilai hanya berangkat dari imajinasi laki-laki yang tidak menyejajarkan perempuan. Penulis terfokus pada penafsiran Fakhruddīn al-Rāzī dalam

---

[6] M. Endy Saputro, "Probabilitas Teroris Perempuan Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 14, No. 2, November 2010, hlm. 217-218.

[7] Abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān* 'an Ta'wīl al-Qurān, Mesir: Markaz al-Buḥūṡ wa al-Dirāsah al-'Arabiyah wa al-Islāmiyah-Badār Hajar, tt., vol. 21, hlm. 578.

[8] Zamakhsyari, *al-Kasysyāf* (Riyadh: Maktabah al-'Abikan: 1998), Vol. 5, hlm. 478.

[9] Nurul Mubin, *Misteri Bidadari Surga*, Yogyakarta: Diva Press, 2007, hlm.96.

tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* yang dijuluki ensiklopedi pengetahuan dan banyak dirujuk pakar tafsir karena segi rasionalitasnya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Sketsa Biografi al-Rāzī dan Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*

Seorang mujadid bidang ilmu kalam merupakan julukan dari 'Abdullah ibn 'Umar ibn Ḥusein ibn Hasan ibn 'Alī al-Tamimī al-Bakri al-Tubrustānī al-Rāzī yang dikenal dengan Fakhruddīn al-Rāzī ataupun dikenal sebagai Ibn al-Khaṭib al-Syafi'ī. Lahir di kota al-Ray pada 25 Ramadhan tahun 543/544 H.[10] Al-Rāzī penganut mazhab Syafi'ī yang dibuktikan dengan mendapatkan pengajaran berbagai ilmu ushul fikih beraliran Sunni sejak kecil.[11] Ayahnya menjadi guru pertamanya yang dikenal sebagai Khaṭib al-Ray, yaitu Diya al-Dīn Umar.[12] Ia juga belajar fikih kepada al-Kamal al-Simnanī yang mencetak al-Rāzī semakin kuat pemahaman akidah Islam paham Sunni. Majid al-Dīn al-Jili merupakan tokoh pendorong al-Rāzī dalam menerima filsafat. Para ulama klasik dan para filsuf Yunani menjadi akar pemikiran al-Rāzī mengenai filsafat. Diantaranya adalah Ḥasan al-Baṣri, Imam Gazālī, dan pemikiran Aristoteles.[13]

Al-Rāzī hidup pada pertengahan terakhir abad ke 6 H, dimana periode ini diidentikkan dengan pemerintahan Abbasiyyah yang

[10] Mani Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hlm. 320.

[11] Mani Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, hlm. 319.

[12] M. Saghir Hasan Ma'sumi, Imam Fakhr al-Din al-Razi And His Critics, dalam *Journal Islamic Studies International Islamic University*, Vol. 6, No. 4, 1967, hlm. 356-360.

[13] Binyamin Abrahamov, *Fahr al-Din al-Razi On God's Knowledge Of The Particulars*, Oriens, Vol. 33, 1992, hlm. 133-140.

runtuh karena serangan Mongol. Kemunduran dalam bidang politik, sosial, dan ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam, menjadikan tidak adanya pemerintahan yang sehat di dunia Islam saat itu. Karen Amstrong menyebut situasi ini dengan kekuasaan monarki absolut, karena saat itu kekuasaannya dipimpin sultan Bani Abbas.[14] Era ini juga termasuk puncak ajaran batiniah yang dijadikan tumpuan masalah keagamaan.

Al-Rāzī mengikuti kalam Asy'ariyyah yang mana lebih membela akal dengan memadukan akal dan *naql*. Tidak luput dari serangan penolakan gagasannya, ia dijuluki pembaharu (*mujaddid*) dalam memadukan ilmu kalam dan filsafat. Al-Rāzī juga terkenal seorang dokter dengan menuliskan beberapa karya tentang kesehatan. Ia juga menguasai matematika, astronomi, farmasi, fisika, dan pertanian yang digabungkan dengan syariat agama. Penafsiran al-Rāzī terhadap al-Qur'an yang dinamai *Mafātīḥ al-Gaib,* menjadikan namanya menjadi termasyhur di dunia Muslim dan belantara mufassir.

Tafsir ini dijuluki ensiklopedi pengetahuan karena mencakup segala bidang ilmu dan bercorak ideologi yang mengedepankan akal daripada riwayat dan dikenal konsep penggabungan kalam dan filsafat.[15] *Manhaj* yang diapakai al-Rāzī adalah *manhaj ahlussunnah Asy'ariyyah* yang mengkritik Muktazilah, Karamiyah, dan Syi'ah.[16] Tafsir *bi al-Ra'yi* menjadi sebutan tafsir ini, karena banyak ditemukan argumentasi al-

[14] Karen Amstrong, *Sepintas Sejarah Islam*, terj. Ira Puspita Rini, Surabaya: Ikon Teralitera, 2004, hlm. 115.

[15] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981, Vol. 1, hlm. 28.

[16] Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum,* Tahran: Wizarat al-ṡaqafah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1993, hlm. 650-651.

Rāzī dan dikontekskan masyarakat saat itu. Al-Rāzī dalam sisi kebahasaan berpedoman pada kitab *Ma'āni al-Qur'an* karya al-Ḥajjāj dan Imam Fara', al-Mubarrad juga kitab *Gārib Alquran* karya Ibn Qutaibah.[17] Al-Rāzī sangat menjauhkan penafsirannya dari kisah isrā'iliyat, poin ini menjadi kelebihan tafsir al-Kabīr.[18]

Adapun yang menjadi rujukan penelitian ini yaitu tafsir *Mafātīḥ al-Gaib* dengan 32 juz cetakan *Dār al-Fikr* Beirut pada tahun 1981. Susunan penyajian kitabnya, al-Rāzī menuliskan terlebih dahulu nama surat, klasifikasi surat makkiyyah atau madaniyyah, al-Rāzī juga merinci ayat makkiyyah dan madaniyyah yang disertakan waktu turunnya surat, dan dilanjutkan dengan tafsirnya. Beberapa poin yang menjadi keistimewaan tafsir ini antara lain:

a. Menguraikan tafsirnya dengan pola pengungkapan problematika (*al-mas'alah*) dan tanya jawab (*su'al jawab*). Beberapa permasalahan yang dinilai penting difokuskan al-Rāzī pada bagian *al-mas'alah*. Pembahasannya meliputi gramatikal (nahwu), dan beberapa penafsiran di kalangan ushuliyyin, mufasirin, dan fukaha terhadap kandungan ayat. Poin *su'al jawab* dijadikan al-Rāzī untuk menjelaskan lebih lanjut penafsirannya dengan model tanya jawab yang disertai argumen.
b. Menyebutkan perbedaan *qirā'āt* dalam suatu ayat dan terkadang al-Rāzī juga menyebutkan faedah-faedah yang diambil dari ayat tersebut.

---

[17] Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum,* hlm. 653.

[18] Muhammad Azhari, "Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi: Telaah Terhadap Tafsir *Mafātīḥ al-Gaib*", dalam *Jurnal Islam Futura,* Vol. 13, No. 1, Agustus 2013, hlm. 51.

c. Mengutamakan penyebutan munasabah dalam ayat tafsirnya dan menjelaskan hikmahnya.[19]
d. Membubuhkan pembahasan terkait ilmu matematika, filsafat, dan ilmu lainnya dalam penafsirannya. Acap kali menceritakan kehidupan pribadinya dalam tafsirnya.
e. Ketika dijumpai ayat hukum, al-Rāzī selalu menyebutkan semua mazhab fukaha, dalam konteks ibadah dan muamalah lebih cenderung kepada mazhab Syafi'ī.

Para mufasir yang merujuk pada tafsir ini antara lain Naisaburi dalam karyanya *Garāib al-Qur'an*, al-Baiḍāwī dalam karyanya *Anwār al-Tanzīl*, al-Alūsi dalam karyanya *Rūḥ al-Ma'ānī*, al-Qāsimī dalam *Maḥāsin al-Ta'wil*, Rasyīd Riḍā dalam tafsir *al-Manār*, serta al-Ṭabaṭaba'ī dalam *al-Mizan.* Al-Rāzī juga menulis kitab lebih dari 200 kitab yang dijadikan warisan perbendaharaan keilmuan yang besar bagi umat Islam, antara lain: *Risāla al-Huduṭ, Nihāyāt al-'Uqul fī Dirayat al-Usūl, Ṣarh Asmā' Allah al-Husna, Ṣarh al-Iṣarat, Ṣarh Kulliyyāt al-Qanun fī al-Ṭibb*, dsb.

Identifikasi *Ḥūr* dalam al-Qur'an

Ḥūr dalam penafsiran para mufasir di artikan dengan bidadari. Menurut kamus bahasa Arab, الْحُوْرِيَّةُ artinya bidadari atau peri.[20] Kata *ḥūr* merupakan jamak dari *ḥaura* yang memiliki arti seorang wanita muda yang cantik. Sedangkan kata *'īn* bermakna wanita bermata hitam dan lebar. Beberapa pendapat mengatakan *ḥaura* berarti wanita yang membuat terkagum karena kecantikannya

[19] Mani Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, hlm. 323.

[20] Ahmad Warson Munawwir, Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir, Yogyakarta: Al-Munawwir Krapyak, 1984, hlm. 332.

yang sempurna.[21] Mujahid mengatakan *ḥūr* yang berarti wanita bermata indah dan berkulit putih.[22] Beragamnya makna kiasan tentang *ḥūr,* selalu diidentikkan dengan kesempurnaan fisik wanita.

Al-Qur'an menyebutkan menyebutkan term *ḥūr* sebanyak empat kali, dengan menggunakan tambahan sifat *'īn* sebanyak tiga kali dan sekali tanpa adanya tambahan. Susunan term *ḥūr* dan *ḥūr'īn* terdapat dalam QS. al-Dukhān [44]: 54, QS. al-Ṭūr [52]: 20, QS. al-Raḥmān [55]: 72, dan QS. al- Wāqi'ah [56]: 22. Penulis sajikan deskripsi term *ḥūr* dalam al-Qur'an sesuai mushaf Uśmānī, sebagai berikut:

1. QS. al-Dukhān [44]: 54
   Artinya: "Demikianlah, kemudian kami berikan kepada mereka pasangan bidadari yang bermata indah."
2. QS. al-Ṭūr [52]: 20
   Artinya: "Mereka bersandar di atas dipan-dipan yang tersusun dan kami berikan kepada mereka pasangan bidadari yang bermata indah."
3. QS. al-Raḥmān [55]: 72
   Artinya: "Bidadari-bidadari yang dipelihara di dalam kemah-kemah."
4. Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 22
   Artinya: "Dan bidadari-bidadari bermata indah."
   Keempat artian ayat di atas terfokus pada artian bidadari

[21] Mahir Ahmad ash-Shufi, *Surga dan Bidadari*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Solo: WIP, 2008, hlm. 253. Lihat juga: Mahir Ahmad ash-Shufi, *Surga dan Neraka*, terj. Agus Suwandi, Jakarta: Ummul Qura, 2018, hlm. 197.

[22] Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*, jilid 19, Beirūt: al-Risālah Publishers, 2006, hlm. 138.

yang diidentikkan seorang perempuan cantik. Penggambaran tentang *ḥūr* dalam al-Qur'an disampaikan secara implisit. Keadaan ini sesuai dengan maksud al-Qur'an yang fungsinya memahamkan manusia sesuai konteks yang ada. Apabila dilihat dari historis keempat ayat tersebut, tidaklah ditemukan asbabun nuzul mikro. Maka dari itu penulis mencantumkan *asbābun nuzūl* makro guna mendapat gambaran sisi historis keempat ayat di atas.

Ḥūr merupakan ayat yang turun di Makkah abad ketujuh. Kondisi Arab saat itu yang gersang, meyakinkan pembaca bahwa bidadari menjadi suatu hal yang didambakan. Penggambaran *ḥūr* disamakan dengan keberadaan perempuan yang cantik, meskipun secara tekstual beberapa ayat tentang bidadari hanya mengandung kerangka normatif. Perempuan dianggap sebagai kehinaan dan sumber malapetaka di masa Arab jahiliyah. Apabila didapati kelahiran anak perempuan, maka akan marah dan dikubur hidup-hidup.[23] Alasan lain mengenai pembunuhan terhadap perempuan saat itu adalah khawatir apabila nantinya akan kawin dengan orang asing (*mawali*) dan budak. Karena saat itu perempuan akan menjadi selir para musuh apabila anggota sukunya kalah dalam perang.[24]

Apabila dilihat dari letak geografis, Makkah merupakan daerah gurun pasir yang mana memperlihatkan cara hidup yang keras dan primitif. Letak Arab dimana turunnya wahyu merupakan kawasan penting dalam dunia perdagangan, karena cukup panjang menghadap ke Laut Merah, Samudera Hindia,

[23] QS. al-Naḥl [16]: 58-59.

[24] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2010, hlm 122.

dan Teluk Persia.[25] Dengan adanya penjabaran sejarah bangsa Arab yang keras, maka pemahaman terhadap ayat al-Qur'an mempengaruhi pemahaman terhadap ayat-ayat *ḥūr* (bidadari). Ayat *ḥūr* dipahami lebih kepada sensual dan pemaknaan biologis, sehingga apabila dihadapkan dengan penyebutan bidadari maka akan berimajinasi seorang wanita yang cantik.

Turunnya ayat *ḥūr* menurut penulis dipandang sebagai pengangkatan derajat perempuan dan konteks historis masa lampau. Hal ini didasarkan pada era Nabi dalam berdakwah, yang sudah memunculkan kesetaraan peran sosial antara laki-laki dan perempuan. Perempuan pada masa awal Islam dijabarkan dengan peran perempuan istimewa. Disebut istimewa karena mereka mampu membesarkan anak dan menanamkan konstruksi dalam diri mereka. Sehingga secara tidak langsung perempuan memiliki peran aktif untuk menentukan masa depan.[26] Peran wanita sangat penting dalam menanggung resiko seperti laki-laki meskipun hanya sebagai pendamping, karena pada masa Nabi perempuan dibolehkan hijrah dan jihad untuk agama Islam.

Analisis *Ḥūr* dalam *Mafātīḥ al-Gaib*

Pada QS al-Dukhān [44]: 54, *ḥūr* berasal dari *ḥaura* yang berarti sangat putih dan sangat hitam. Seorang wanita tidak dikatakan ḥaura sebelum kedua matanya berwarna putih seperti warna tubuhnya. *Ḥūr* di sini bermakna putih karena sesuai bacaan Ibn

[25] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, hlm. 82.

[26] Zaky Ismail, "Perempuan dan Politik Pada Masa Awal Islam: Studi Tentang Peran Sosial dan Politik Perempuan Pada Masa Rasulullah", dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 06, 2016, hlm. 152.

Mas'ūd *bi'īsīl 'īn*. Sedangkan '*īn* dan *'uyūn* jamak dari *'ainā* berarti wanita yang kedua matanya lebar. Al-Rāzī mengatakan bahwa Ḥasan telah menjelaskan yang dimaksud *ḥūr'īn* adalah istri yang sudah tua renta di dunia dan kemudian diubah menjadi wanita muda. Berbeda dengan pendapat Abū Hurairah yang mana menjelaskan bahwa *ḥūr'īn* bukanlah wanita-wanita dunia.[27]

Ḥūr'īn pada QS. al-Ṭūr [52]: 20 diartikan pasangan yang merupakan istri ketika di dunia. Tidak ada pembahasan tentang istri-istri, tetapi disebutkan hal-hal yang menyifatinya. Bidadari dipilih dari yang terbaik, hal yang terbaik dari badan manusia adalah wajahnya dan yang terbaik dari wajahnya adalah mata. Bidadari dengan kedua matanya yang indah adalah anggota badan paling baik dan melimpahnya kekayaan dalam ruh.[28] Tanda baiknya keadaan adalah bidadari, sedangkan tanda kekayaan ruh adalah lebarnya mata karena banyaknya ruh yang mengenainya. Jadi pada firman وَزَوَّجْنَٰهُم, al-Rāzī menyebutnya dengan *fi'il maḍī* dan *muttakīna*, ia menyebutnya sebagai *hāl* tanpa didahului *fi'il maḍī*.[29]

Pada QS. al-Raḥmān [55]: 72, al-Rāzī tidak banyak menjelaskan tentang *ḥūr* karena telah disebutkan sebelumnya. Makna مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ berarti seorang mukmin di surga tidak perlu berusaha untuk mendapatkan sesuatu, akan tetapi benda tersebut yang akan mendatanginya.[30] Sedangkan QS al-Wāqi'ah [56]: 22 berarti bidadari bermata indah. Hal ini al-Rāzī menuliskan dua pendapat yang mana ayat tersebut dibaca *rofa'* dan *jar*. Apabila dibaca *rofa'* dikarenakan adanya *aṭaf* pada

[27] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 27, hlm. 254.
[28] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 28, hlm. 248.
[29] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol, 28, hlm. 249.
[30] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 29, hlm. 135.

lafaz *wildān* dan dibaca *jar* karena adanya *aṭaf* terhadap lafaz *jannātin* yang mana keseluruhannya berarti seorang perempuan (bidadari) bermata indah.[31]

Melihat penafsiran al-Rāzī pada empat ayat tersebut lebih pada penjelasan nahwu untuk mendapat pengertian *ḥūr*. *Ḥūr* diidentikkan seorang perempuan yang indah matanya dan berada di surga. Kaidah nahwu disebutkan al-Rāzī dengan melihat kembali pada *ḍamir hunna* yang mengarah kepada seorang perempuan. Hemat penulis, penafsiran *ḥūr* yang diidentikkan perempuan merujuk pada kaidah nahwu yang terdapat pada ayat sebelum dan sesudahnya term *ḥūr*. al-Rāzī menyebutkan perempuan yang indah matanya dan putih kulitnya menjadi definisi bidadari surga.

Al-Rāzī juga mengartikan *ḥūr* dengan artian pasangan ketika di dunia yang dijelaskan pada QS. al-Ṭūr [52]: 20 di atas. Penjelasannya dalam ayat tersebut وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ mengandung tiga isyarat kenikmatan yang dijelaskan al-Rāzī. *Pertama*, Allah merupakan pihak yang menjodohkan hamba-Nya. *Kedua*, ayat tersebut dengan kata *tazwīj* yang mempunyai dua *maf'ūl* tanpa bantuan *jar*, yang kemudian *fi'il* nya digantungkan padanya memiliki maksud bahwa Allah menjadikan istri-istri semasa di dunia sebagai bidadari. *Ketiga*, kata *ḥūr 'īn* disebutkan bahwa anggota badan yang terbaik adalah wajahnya, dan yang terbaik dari wajahnya adalah matanya.

Berdasarkan penjelasan al-Rāzī dalam kitab *Mafātīḥ al-Gaib*, bisa ditarik kesimpulan bahwa *ḥūr* dalam al-Qur'an berarti perempuan yang indah matanya yang disiapkan di surga juga pasangan ketika di dunia yang putih matanya seperti warna

[31] Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 29, hlm. 155.

tubuhnya. Al-Rāzī memaknai dengan subjek wanita cantik dan indah matanya berdasarkan kaidah nahwu pada kalimat sebelum *ḥūr*. Apabila berbicara tentang keindahan dan cantik, biasanya pembicaraan tersebut dikaitkan dengan perempuan. Hal tersebut bisa dikarenakan wanita lebih bisa menunjukkan penampilannya daripada laki-laki. Menurut penulis, hal itulah yang menunjukkan mengapa wanita selalu dijadikan objek untuk suatu hal yang indah dan cantik.

Sedikit berbeda ketika disandingkan dengan penafsiran Zamakhsyari dalam *tafsir al-Kasysyāf* ketika memaknai *ḥūr*. Tafsir *al-Kasysyāf* merupakan karya Abū al-Qāsim Maḥmud ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Zamakhsyari al-Khawarizmī. Kitab tafsir ini memiliki keistimewaan pada sisi kebahasaan, keindahan susunan sastra dan balaghahnya.[32] Tafsir ini merupakan tafsir pertama berbasis balaghi, sehingga dapat diterima di semua kalangan meskipun ia sangat fanatik dengan muktazilah.[33] Keistimewaan tafsir al-Kasysyāf di atas, penulis merasa tertarik untuk menambahkan pendapatnya mengenai term *ḥūr*.

QS. al-Dukhān [44]: 54 menurut Zamakhsyari pada lafaz *każālik*, huruf *kaf* dihukumi *marfu'* karena *amr* atau *manṣub* sama halnya dengan lafaz *atsbanāhum*. Sedangkan lafaz وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ menurut Akromah merupakan bentuk *iḍāfah* yang berarti bidadari yang berasal dari surga. Bidadari surga ini adalah

[32] Husnul Hakmim IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, Depok: eLSiQ, 2013, hlm. 59.

[33] Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum,* Tahran: Wizārat al-Ṡaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1993 H, hlm. 573.

bukanlah wanita yang tua renta, tetapi sebaya umurnya.[34] Berbeda dengan QS. al-Raḥmān [55]: 72 pada lafaz *maqṣuratun* mempunyai arti membatasi dalam kebebasannya. Oleh karena itu, dalam ayat ini, Zamaksyari mengartikan bidadari dengan seorang perempuan yang membatasi pandangan matanya dan tinggal di dalam kemah-kemah.[35] Sedangkan dalam QS al-Ṭūr [52]: 20 dan Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 22, Zamakhsyari hanya mengungkap dengan istilah bidadari yang indah matanya.

Menurut penulis, penafsiran Zamakhsyari terkait *ḥūr* dapat disimpulkan bahwa *ḥūr* adalah bidadari surga yang berumur muda. Zamakhsyari menyebut dengan subjek seorang perempuan dengan mencantumkan sisi nahwunya. Kitab ini memahami *ḥūr* dengan suatu hal yang hanya ada di surga kelak dan berjenis kelamin perempuan. Kedua mufasir di atas sama-sama menjadikan perempuan sebagai objek penafsiran. Zamakhsyari mengartikan bidadari dengan seorang perempuan yang indah matanya dan sebaya umurnya dan hanya ada di surga, sedangkan al-Rāzī juga mengartikan *ḥūr* sebagai perempuan bermata indah ketika di surga dan menjadi pasangan atau seorang istri saat di dunia.

Kedua penafsir di atas mempercayai bidadari sebagai seorang perempuan yang indah matanya dan berada di surga. Keduanya menafsirkan berdasarkan nahwu yang didasarkan pada kata sebelum atau sesudah term *ḥūr*. Pemaknaan *ḥūr* oleh al-Rāzī juga dirtikan sebagai pasangan/istri ketika di dunia. Asumsi al-Rāzī mengantar pada banyaknya bidadari surga yang

[34] Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Riyaḍ: Maktabah al-'Abikan: 1998, Vol. 5, hlm. 478

[35] Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, Vol. 6, hlm. 19.

akan diterima nantinya, salah satunya adalah istri semasa di dunia. Hemat penulis, mufasir klasik dalam memahami *ḥūr* tidak ada perbedaan yang signifikan dengan memaknai perempuan cantik dan indah matanya. Hal tersebut terkait dengan kaidah nahwu yang ada pada kalimat sebelum term *ḥūr*.

Menilik argumen orientalis yang membahas tentang bidadari surga adalah Luxenberg. Ketertarikannya dalam mengkaji al-Qur'an dilatar belakangi oleh penyalahartian kata-kata dalam al-Qur'an oleh sarjana tafsir Muslim yang berdampak pada keambiguan makna. Dalam bukunya *Syro Aramaicaicaische Lesart the Koran* disebutkan bahwa bahasa al-Qur'an tidaklah murni bahasa Arab, tetapi campuran antara Aramaic dan Arab.[36] Luxenberg mempertegas otentisitas bahasa al-Qur'an, salah satunya adalah dengan memaknai kata *ḥūr'īn*. *Ḥūr'īn* menurut Luxenberg berasal dari bahasa Aramaic yang disalahartikan peneliti muslim. Kesalahan pemaknaan tersebut dianggap Luxenberg dipengaruhi gagasan Persia tentang mitologi perawan surga.[37]

Luxenberg memecahkan problematika penafsiran *ḥūr 'īn* dengan melakukan klarifikasi terhadap etimologi bahasa Aramaic. Luxenberg memaknai *ḥūr 'īn* dengan anggur putih atau *crystal grapes* sesuai dengan literatur Syria-Aramaic. Anggur putih identik dengan simbol kemewahan dan kesejahteraan.[38]

---

[36] Nailun Najah, "Otentisitas Bahasa Al-Qur'an dan Pemaknaan Bidadari Surga: Respon Stefan Wild terhadap Hipotesa Luxenberg", dalam *Jurnal Kabilah*, Vol. 3, No. 1, Juni 2018, hlm. 136.

[37] Nailun Najah, "Otentisitas Bahasa Al-Qur'an dan Pemaknaan Bidadari Surga: Respon Stefan Wild terhadap Hipotesa Luxenberg", hlm. 138.

[38] Nailun Najah, "Otentisitas Bahasa Al-Qur'an dan Pemaknaan Bidadari Surga: Respon Stefan Wild terhadap Hipotesa Luxenberg", hlm. 138.

Maka dari itu, Luxenberg berasumsi bahwa di surga nanti tidak akan mendapat bidadari melainkan anggur putih. Ia menganggap bahwa wahyu Tuhan sudah seharusnya bersih dari gambaran seksualitas dan bersifat erotis seperti halnya pemaknaan sarjana Muslim. Imajinasi yang digambarkan sesuai pernyataan sarjana muslim tidaklah masuk akal menurut Luxenberg. Hal itu didasari asumsi bahwa nantinya di surga akan dipertemukan dengan istri semasa hidupnya dan dijadikan selir.

Pemaknaan bidadari seperti yang dipaparkan di atas sangat dipengaruhi latar belakang penafsir. Al-Rāzī dan Zamakhsyari mendefinisikan *ḥūr* dengan wanita cantik dan indah matanya. Pemaknaan al-Rāzī juga mengartikannya dengan pasangan/istri ketika di dunia. Keduanya berpedoman pada kaidah nahwu yang mendasari term *ḥūr*. Singkatnya, keduanya meyakini balasan bidadari surga sama seperti yang tercantum dalam ayat tersebut. Berbeda dengan Luxenberg, seorang orientalis yang sedari awal sudah meragukan otentisitas bahasa al-Qur'an. Luxenberg lebih mengartikan *ḥūr'īn* sebagai minuman anggur putih yang dijadikan balasan di akherat nanti.

Kesimpulan

Ḥūr diartikan sebagai bidadari yang disimbolkan seorang perempuan. Penyebutan ḥūr sebanyak empat kali dalam al-Qur'an, yaitu: Q.S. al-Dukhān [44]: 54, Q.S. al-Ṭūr [20 :[52, Q.S. al-Raḥmān [55]: 72, Q.S. al-Wāqi'ah [56]: 22. Keempat ayat di atas turun di Makkah abad ketujuh. Beberapa literatur tafsir era klasik mengungkapkan *ḥūr*/bidadari dengan menyebutkan ciri fisik dan kepribadian perempuan yang istimewa. Penafsiran

al-Rāzī dalam kitab *Mafātīḥ al-Gaib*, bahwa *ḥūr* dalam al-Qur'an diyakini sebagai perempuan yang indah matanya. Al-Rāzī juga berasumsi bahwa bidadari juga terdiri dari pasangan ketika di dunia. Al-Rāzī memaknai dengan subjek wanita cantik dan indah matanya berdasarkan kaidah nahwu pada kalimat sebelum *ḥūr*. Zamakhsyari dalam kitabnya juga menjadikan subjek wanita sebagai pemaknaan *ḥūr*. Mufasir klasik cenderung menjadikan bahasa menjadi poin utama dalam penulisan tafsir.

Daftar Pustaka

Abrahamov, Ibnyamin. *Fahr al-Din al-Razi On God's Knowledge Of The Particulars*, Oriens, Vol. 33, 1992.

'Alī Iyāzī, Sayyid Muḥammad. *al-Mufasirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum,* Tahran: Wizārat al-Ṡaqafah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1993.

Amstrong, Karen. *Sepintas Sejarah Islam*, terj. Ira Puspita Rini. Surabaya: Ikon Teralitera, 2004.

Azhari, Muhammad. "Konsep Pendidikan Sains Menurut al-Razi: Telaah Terhadap Tafsir Mafatih al-Ghaib." dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. 13, No. 1, Agustus (2013).

IMZI, Husnul Hakmim. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, Depok: eLSiQ, 2013.

Ismail, Zaky. "Perempuan dan Politik Pada Masa Awal Islam: Studi Tentang Peran Sosial dan Politik Perempuan Pada Masa Rasulullah." dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 06, (2016).

Ma'sumi, M. Saghir Hasan. "Imam Fakhr al-Din al-Razi And His Critics." dalam *Journal Islamic Studies International Islamic University*, Vol. 6, No. 4, (1967).

Mahmud, Mani Abdul Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Mubin, Nurul. *Misteri Bidadari Surga*. Yogyakarta: Diva Press, 2007.

Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir*. Yogyakarta: Al-Munawwir Krapyak, 1984.

Najah, Nailun. O"tentisitas Bahasa Al-Qur'an dan Pemaknaan Bidadari Surga: Respon Stefan Wild terhadap Hipotesa Luxenberg." dalam *Jurnal Kabilah*, Vol. 3, No. 1, Juni (2018).

Pulungan, Syahid Mumammar. "Eskatologi Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Hikmah*, Vol. VIII, No. 02, Juli (2004).

al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*, jilid 19, Beirūt: al-Risālah Publishers, 2006.

Al-Rāzī, Fakhruddīn. *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 1, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981.

_____. *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 27, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981.

_____. *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 28, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981.

_____. *Mafātīḥ al-Gaib*, Vol. 29, Beirūt: Dār al-Fikr, 1981.

Saputro, M. Endy. "Probabilitas Teroris Perempuan Indonesia." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*. Vol. 14, No. 2, November (2010).

Ash-Shufi, Mahir Ahmad, *Surga dan Bidadari*, terj. Salafuddin Abu Sayyid, Solo: WIP, 2008.

_____. *Surga dan Neraka*, terj. Agus Suwandi, Jakarta: Ummul Qura, 2018.

Syamil Al-Qur'an Edisi Khat Madinah, Bandung: PT. Syaamil Cipta Media, 2005.

Aṭ-Ṭabarī, abī Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān* 'an Ta'wīl al-Qurān, Vol. 21, Mesir: Markaz al-Buḥūṡ wa al-Dirāsāh al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah-Badār Hajar, tt.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2010.

Zamakhsyari. *al-Kasysyāf*, Vol. 5, Riyadh: Maktabah al-'Abikan: 1998.

_____. *al-Kasysyāf*, Vol. 5, Riyadh: Maktabah al-'Abikan: 1998.

_____. *al-Kasysyāf*, Vol. 6, Riyadh: Maktabah al-'Abikan: 1998.

WEB

http://quran.kemenag.go.id, diakses pada 07 April 2020.

Array A Argus, "Pengakuan Mantan Teroris: Janji 72 Bidadari di Surga Hingga Cuci Otak Pemuda Galau" dalam artikel http://wowo.tribunnews.com/2017/06/30/pengakuan-lengkap-mantan-teroris-janji-72-bidadari-di-surga-hingga-cuci-otak-pemuda-galau. Diakses pada 08 Mei 2020.

Nur Metta Chumairoh Azzuhro

MAKNA IBADAH DALAM QS. AL-FĀTIHAH [1]: 5

(Telaah Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaśīr)

Pendahuluan

QS. al-Fātiḥah atau yang biasa disebut sebagai *Ummul Qur'an,* merupakan sebuah surat yang diletakkan pada urutan pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, namun peletakan QS. al-Fātiḥah pada urutan pertama dalam mushaf al-Qur'an bukan tanpa alasan. Hal ini dikarenakan QS. al-Fātiḥah memiliki makna yang mencakup segala yang ada pada al-Qur'an.[1] Maka tak heran jika dianjurkan untuk menutup do'a dengan membaca QS. al-Fātiḥah.

Selain itu, dalam QS. al-Fātiḥah juga terdapat pokok-pokok ajaran tentang ibadah, sebagaimana yang diwakilkan oleh QS. al-Fātiḥah[1]: 5

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ (٥)

[1] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), hlm. 3.

"Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan." (QS. al-Fātiḥah/ 1: 5)

Berdasarkan apa yang telas dijelaskan pada ayat di atas, bahwa inti dari sebuah ibadah adalah tunduk serta patuh untuk melaksanakan segala perintah Allah. Bukan hanya ibadah khusus seperti salat, zakat dan haji melainkan ibadah dalam arti yang luas, seperti segala aktivitas kebaikan yang dilakukan untuk mengangkat harkat dan martabat manusia yang bertujuan ikhlas karena Allah SWT.[2] Maka dari itu, tak jarang umat Muslim ketika berdo'a atau melakukan segala kegiatan di awali dan di akhiri dengan membaca surat al-Fātiḥah.

Salah satu kitab tafsir yang membahas makna ibadah dalam QS. al-Fātiḥah[1]: 5 adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaśīr. Dalam menafsirkan al-Qur'an Ibn Kaśīr menggunakan hadis-hadis yang sahih untuk menjelaskan makna suatu ayat al-Qur'an. Hal ini dikarenakan Ibn Kaśīr merupakan seorang ahli hadis dan tidak bergantung pada sumber-sumber lain. Berdasarkan latar belakang tersebut, peneliti akan membahas tentang bagaimana makna ibadah yang terdapat pada QS. al-Fātiḥah [1]: 5 dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.*

Metode Penelitian

Penggunaan *library research* dianggap sangat cocok pada penelitian ini. Hal ini dikarenakan *library research* menggunakan teks-teks tertulis yang berkaitan dengan pokok pembahasan. Dalam hal ini, peneliti menggunakan kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-*

[2] Abuddin Natta, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan* (Jakarta: Grafindo Persada, 2010), hlm. 31.

'Aẓīm sebagai sumber primer serta tulisan-tulisan yang terkait sebagai sumber sekundernya. Maka dari itu, dapat dikatakan bahwa penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu berdasarkan kepada kualitas data yang telah diuraikan dan dianalisis secaa sistematis. Kemudian untuk menganalisis data, peneliti menggunakan metode deskriptif-analisis yaitu dengan melakukan penyajian data secara deskriptif sebagaimana adanya yang kemudian dianalisis secara mendalam. Dalam hal ini, peneliti akan mendeskripsikan penafsiran QS. al-Fātiḥah [1]: 5 dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Kemudian peneliti akan menganalisisnya dengan harapan pembaca mengetahui dan memahami makna ibadah pada QS. al-Fātiḥa [1]: 5.

Sekilas Tentang Ibn Kaśīr

Imam al-Dīn al-Fidā Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaśīr ibn Zara' al-Buṣrah al-Dimisqī atau yang biasa dikenal dengan Ibn Kaśīr merupakan seorang imam yang lahir pada tahun 700 H/ 1300 M di Basrah. Kemudian pada tahun 774 H beliau wafat di Damaskus. Maka dari itu, beliau mendapat predikat *al-Buṣrawī* karena beliau orang Basrah dan predikat *al-Dimisqī* karena beliau meninggal di Damaskus.

Sejak berusia 7 tahun, Ibn Kaśīr mulai memperlajari berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Dalam bidang hadis, beliau belajar dengan salah seorang pakar hadis yang terkenal di Suriah, yaitu Jamāl al-Dīn al-Mizzī yang kemudian menjadi mertuanya. Setelah Jamāl al-Dīn al-Mizzī wafat pada tahun 742 H, Ibn Kaśīr berguru kepada Muḥammad ibn Muḥammad al-Żahabī (w. 1348 M), Ummu Ṣaliḥ dan Hākim Taqiuddīn al-Subkī (w. 756 H). Kemudian pada tahun 768 H Gubernur Mankali Buga

mengangkat Ibn Kaśīr menjadi guru besar di Masjid Umayah Damaskus. Tak hanya dalam bidang hadis, Ibn Kaśīr juga ahli dalam bidang tafsir, sejarah dan fikih. Hal ini diutarakan oleh Muḥammad Ḥusain al-Żahabī dalam kitabnya, bahwa Ibn Kaśīr adalah seorang pakar fikih yang sangat ahli dalam bidang hadis dan tafsir.

Semasa hidupnya, Ibn Kaśīr menghasilkan banyak karya tulis. Karya-karyanya dalam bidang hadis di antaranya adalah *Kitab Jāmi' al-Masānīd wa al-Sunan, al-Kutub al-Sittah, al-Takmillah fī Ma'rifat al-Siqat wa al-Du'afā wa al-Mujāhil, al-Mukhtasar, 'Abdillah al-Tanbih li 'Ulūm al-Hadīś.* Dalam bidang sejarah terdapat lima karya Ibn Kaśīr, di antaranya *Qasas al-Anbiyā, al-Bidāyah wa al-Nihāyah al-Fuṣūl fī Sīrah al-Rasūl, Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah* dan *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī.* Dalam bidang fikih, Ibn Kaśīr menulis semua kitab yang dilandaskan atas al-Qur'an dan Hadis, yaitu *al-Ahkām 'alā Abwāb al-Taubih.* Kemudian dalam bidang tafsir, beliau menulis *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* lengkap 30 juz.

Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm

Pada umumnya, para penulis sejarah tafsir menyebut *Tafsir Ibn Kaśīr* dengan nama *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Namun, berdasarkan literatur-literatur yang ada, tafsir yang ditulis oleh Ibn Kaśīr ini belum memiliki kepastian mengenai judulnya. Hal ini dikarenakan Ibn Kaśīr tidak pernah menyebutkan secara khusus nama kitab tafsirnya, seperti yang biasa dilakukan oleh para penulis kitab tafsir klasik lainnya yang selalu menulis judul kitabnya pada bagian *muqaddimah.* Namun, 'Alī al-Ṣābūnī berpendapat bahwa nama kitab tafsir yang ditulis oleh Ibn Kaśīr ialah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Sebuah nama kitab yang

diberi langsung oleh Ibn Kaśīr sendiri.[3] Maka dari itu, terdapat dua kemungkinan yang terjadi, pertama bisa jadi nama kitab tafsir tersebut diberi oleh para ulama setelahnya yang dapat menggambarkan tentang isi dari kitab tersebut. Kedua, bisa jadi nama dari kitab tersebut adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* yang selanjutnya disebut dengan *Tafsir Ibn Kaśīr.* Terlepas dari perdebatan tersebut karena tidak adanya bukti secara empirik terkait kitab tersebut. Akan tetapi terdapat satu hal yang pasti, yaitu kitab ini ditulis secara langsung oleh Ibn Kaśīr.

Berbincang tentang genealogi keilmuan, dapat dipastikan bahwa pemikiran seseorang secara tidak langsung akan terpengaruhi oleh pemikiran-pemikiran para tokoh sebelumnya. Hal ini terlihat pada tafsir Ibn Kaśīr. Dalam kitabnya, terdapat pemikiran para ulama tafsir terdahulu seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn Aṭiyyah, Ibn Taimiyyah, Ibn Abū Ḥātim dan beberapa ulama lainnya. Akan tetapi, secara keseluruhan pemikiran Ibn Kaśīr banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyyah. Hal ini dikarenakan Ibn Taimiyyah merupakan guru Ibn Kaśīr.[4]

Pada abad ke-8 H/ 14 M kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* ditulis. Kitab ini terdiri dari empat jilid. Pada jilid pertama, terdapat tafsir QS. al-Fātiḥah s/d QS. al-Nisā'. Kemudian pada jilid kedua terdapat tafsir QS. al-Māidah s/d QS. al-Naḥl, jilid ketiga berisikan tafsir QS. Isrā' s/d QS. Yāsin, dan terakhir jilid keempat yang berisikan tafsir QS. al-Ṣāffāt s/d QS. al-Nās. Kitab ini diterbirkan di Lebanon oleh penerbit *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.* Kemudian pada tahun 2012 diterbitkan kembali oleh

[3] Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 69.

[4] Muḥammad Husain a-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirūn,* juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), hlm. 175.

penerbit yang sama. Namun dalam cetakan serta terbitan lain, *Tafsir Ibn Kaśīr* terdiri dari 8 jilid.

Dari segi penafsirannya, Ibn Kaśīr menjelaskan dengan sangat runtut dan detail. Hal ini terlihat dari cara Ibn Kaśīr menyusun kitab tafsinya berdasarkan urutan mushaf. Maka dapat dikatakan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an Ibn Kaśīr menggunakan metode *tahlili* atau analisis. Metode *tahlili* ialah suatu metode tafsir yang mejelaskan arti serta maksud dari ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf. Tak hanya itu, didalamya juga terdapat penafsiran kosa kata, asbabunnuzul (sebab turunnya ayat al-Qur'an), munasabah (keterkaitan antar ayat maupun surat dalam al-Qur'an), serta kandungan ayat yang sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir tersebut.[5]

Dalam tafsirnya, metode *tahlili* yang digunakan Ibn Kaśīr dapat dilihat dari bentuk penyusunannya yang dimulai dengan penafsiran *Bismillāh* sebagai ayat pertama dari QS. al-Fātiḥah, kemudian QS. al-Baqarah dan surat selanjutnya. Dalam *muqaddimah* Ibn Kaśīr menyebutkan bahwa ia memulai dengan QS. al-Fātiḥah hingga surat terakhir. Tak hanya itu, Ibn Kaśīr juga menulis ayat-ayat al-Qur'an sesuai urutan surat dan ayatnya. Kemudian dilanjut dengan penjelasan singkat yang disertai pernyataan ayat al-Qur'an yang lain dan hadis Nabi Muhammad Saw. Adapun pendukung metodologi yang digunakan Ibn Kaśīr adalah *tafsīr bi al-ma'śūr*. *Tafsīr bi al-ma'śūr* ialah bentuk tafsir yang menggunakan riwayat-riwayat yang sahih. Dalam hal ini, Ibn Kaśīr menggunakan beberapa langkah dalam menafsirkan al-Qur'an. Pertama, menyebutkan ayat yang akan ditafsirkan

[5] Azumardi Azra, *Sejarah Ilmu Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hlm. 172.

kemudian ditafsirkan dengan menggunakan bahasa yang ringkas dan mudah untuk dipahami. Kedua, menyampaikan berbagai hadis atau riwayat yang *marfū'* (yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw) yang berhubungan dengan ayat yang akan ditafsirkan. Tak hanya itu, beliau juga menggunakan pendapat para sahabat serta tabiin untuk memperjelas penafsirannya. Ketiga, menggunakan pendapat para mufasir atau ulama sebelumnya. Akan tetapi, tidak semuanya diambil, melainkan hanya pendapat yang paling kuat di antara para ulama yang akan dikutip atau diambil.[6]

Ibadah dalam Islam

Secara bahasa atau etimologi, kata ibadah berasal dari kata عبادة – يعبد – عبد yang berarti melayani, tunduk serta patuh. Sedangkan secara terminologi kata ibadah memiliki beberapa pengertian, di antaranya:

a. Menurut ulama tauhid, ibadah ialah meng-Esa-kan Allah secara sungguh-sungguh serta menundukkan jiwa setunduk-tunduknya kepada Allah.
b. Menurut ulama fikih, ibadah ialah segala bentuk pekerjaan yang bertujuan untuk memporoleh ke-ridha-an Allah serta mendambakan pahala dari-Nya diakhirat nanti.[7]
c. Menurut ulama tasawuf, ibadah ialah perbuatan mukalaf untuk mengagungkan Allah dengan cara melawanan hawa nafsu yang ada pada dirinya.

[6] Mani' Adb Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir,* terj. Faisal Saleh dan Syagdianor (Jakarta: Grafindo, 2006), hlm. 64.

[7] Ahmad Thib Raya, *Menyelami seluk Beluk Ibadah dalam Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 137.

d. Menurut jumhur ulama, ibadah ialah sebuah nama yang meliputi segala sesuatu yang disukai Allah dan yang di-ridha-i-Nya, baik berupa perkataan, perbuatan serta yang secara terang-terangan ataupun sembunyi-sembunyi.[8]

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, maka dapat disimpulkan bahwa ibadah merupakan sebuah usaha yang sesuai dengan perintah-perintah Allah, mengikuti segala hukum serta aturan Allah. Selain itu, ibadah juga merupakan bentuk kesetiaan, kepatuhan, serta penghormatan manusia sebagai makhluk-Nya kepada Allah yang dilakukan hingga maut menjemput.

Secara garis besar, ibadah terbagi menjadi dua macam, yaitu:

a. Ibadah *Maḥḍah*

   Ibadah *maḥḍah* atau ibadah *khāṣṣah* ialah ibadah yang memiliki ketentuan serta pelaksanaan yang pasti dan telah ditentukan oleh nas serta merupakan sari ibadah kepada Allah SWT. Di antara ibadah *maḥḍah* adalah salat, zakat, puasa dan haji.

b. Ibadah *Gairu Maḥḍah*

   Ibadah *gairu maḥḍah* atau ibadah *'āmmah* ialah ibadah yang perbuatannya mendatangkan kebaikan serta dilaksanakan dengan niat yang ikhlas karena Allah SWT. Di antara ibadah *gairu maḥḍah* adalah tolong menolong, gotong royong, dan lain sebagainya.[9]

---

[8] Hasan Saleh, *Kajian Fiqih Nabawi & Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Grafindo Persada, 2008), hlm. 5.

[9] Ahmad Thib Raya, *Menyelami Seluk Beluk Ibadah dalam Islam*, hlm. 140.

Namun, jika ditinjau dari segi pelaksanaannya, ibadah dapat dibagi menjadi tiga bagian, pertama ibadah jasmaniah-rohaniah, yaitu perpaduan antara ibadah jasmani dan rohani seperti salat dan zakat. Kedua, ibadah rohaniah-amaliah, yaitu perpaduan antara ibadah rohani dan harta seperti zakat. Dan ketiga, ibadah jasmaniah-rohaniah-amaliah, yaitu perpaduan dari ketiga ibadah tersebut seperti haji. Selain itu, jika ditinjau dari segi bentuk serta sifatnya, ibadah terbagi menjadi lima macam, yaitu:

a. Ibadah dalam bentuk lisan atau perbuatan, seperti berzikir, berdoa, tahlil, tahmid, membaca al-Qur'an dan lain sebagainya.
b. Ibadah dalam bentuk perbuatan yang tidak ditentukan bentuknya, seperti mengurus jenazah, menolong orang lain, dan lain sebagainya.
c. Ibadah dalam bentuk pekerjaan yang telah ditentukan wujud perbuatannya, seperti salat, zakat dan haji.
d. Ibadah yang pelaksanaan serta tata caranya berbentuk menahan diri, seperti puasa, iktikaf dan ihram.
e. Ibadah yang menggugurkan hak, seperti membebaskan seseorang yang berhutang kepadanya, serta memaafkan orang yang telah melakukan kesalahan terhadap dirinya.[10]

Dari berbagai macam bentuk serta pelaksanaannya, maka dapat dikatakan bahwa ibadah tidak hanya bersifat vertikal namun juga bersifat horizontal. Seperti saat seseorang melaksanakan salat. Ketika salat dimulai dengan mengucapkan *Allāhu Akbar* serta menghadap Tuhan atau kiblat, maka hal

[10] Ahmad Thib Raya, *Menyelami Seluk Beluk Ibadah dalam Islam,* hlm. 142.

tersebut bersifat vertikal. Akan tetapi ketika selesai sholat, maka harus diakhiri dengan *Salām,* dengan harapan yang tulus agar seluruh makhluk bahagia hidupnya. Adanya gerakkan menengok ke kanan dan ke kiri setelah salam, merupakan sebuah peringatan bahwa manusia hidup harus mengerti akan lingkungan sekitar. Oleh karenanya, dapat dikatakan bahwa umat Islam juga harus mengembangkan kesadaran sosial. Hal inilah yang disebut dengan sifat horizontal.[11]

Analisis Penafisran Ibn Kaśīr terhadap Makna Ibadah dalam QS. al-Fātiḥah ayat 5

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ (٥)

"Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan." (QS. al-Fātiḥah/1: 5)

Ibadah merupakan sebuah lambang ketundukkan serta ketaatan yang paling tinggi seorang hamba kepada sang Maha Pencipta. Sementara memohon pertolongan merupakan sebuah bukti atas kelemahan seorang makhluk yang senantiasa membutuhkan bantuan serta petolongan dari sang Maha Pencipta. Pada ayat di atas, terlihat bahwa hal yang didahulukan adalah *maf'ūl bih* yaitu إِيَّاكَ dari *fi'il* نَعْبُدُ dan نَسْتَعِيْ. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat makna *takhṣīṣ* atau pengkhususan, yaitu bahwa kami tidak akan beribadah selain hanya kepada-Mu dan kami tidak akan bertawakal kecuali

[11] Budhy Munawa Rachman, *Ensiklopedia Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban,* jilid 2 (Jakarta: Democracy Project, 2012), hlm. 920.

hanya kepada-Mu. Inilah kesempurnaan dari sebuat ketaatan menurut Ibn Kaśīr.[12]

Dalam kitabnya, Ibn Kaśīr mengatakan bahwa terdapat beberapa ulama yang mengatakan bahwa إِيَّاكَ نَعْبُدُ (hanya kepada Engkau kami menyembah) memiliki makna yang lebih harus dalam merendah dari pada إِيَّاكَ عَبَدْنَا (hanya kepada Engkau kami telah menyembah). Hal ini dikarenakan pada kalimat kedua, hanya mengandung permohonan/ pengagungan kepada diri sendiri. Seolah-olah hanya dirinya yang layak untuk beribadah kepada Allah. Ibadah merupakan derajat yang agung dan membuat mulai hamba yang melakukannya, karena ia disandarkan kepada Allah.[13]

Didahulukannya ibadah daripada *isti'ānah* (permohonan pertolongan) dalam QS. al-Fātiḥah[1]: 5 memiliki sebuah makna tersirat, di antaranya adalah:

1. Tujuan harus didahulukan daripada sarana. Hal ini dikarenakan tujuan seorang hamba diciptakan adalah hanya untuk beribadah kepada sang Maha Pecipta. Sedangkan *isti'ānah* hanyalah sarana untuk beribadah.
2. Ibadah merupakan hak Allah yang diwajibkan kepada seluruh hamba-Nya, sedangkan *isti'ānah* merupakan tuntutan pertolongan atas ibadah yang telah hamba-Nya laksanakan.
3. Ibadah merupakan mensyukuri atas nikmat-Nya, sedangkan memberikan pertolongan merupakan perbuatan Allah terhadap dirimu yang telah beribadah kepada Allah.

---

[12] Imam al-Din al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir Ibnu Zara' al-Bushrah ad-Dimasqy, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim,* terj. Arif Rahman Hakim, dkk (Sukoharjo: Insan Kamil Solo, 2015), hlm. 380.

[13] Imam al-Din al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir Ibnu Zara' al-Bushrah ad-Dimasqy, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim,* hlm. 381.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat dikatakan bahwa, jika seorang hamba senantiasa beribadah kepada Allah, maka Allah akan menologmu. Dan semakin sempurna ibadah seorang hamba, maka semakin besar pertolongan Allah kepada hamba-Nya.

Selain itu, dengan adanya ibadah dan *isti'ānah,* Ibn Kaśīr membagi manusia menjadi empat golongan, di antaranya adalah sebagai berikut

1. Golongan yang ahli dalam ibadah dan *isti'ānah,* maksudnya adalah mereka yang memohon pertolongan kepada Allah dengan beribadah. Hal ini dikarenakan ibadah merupakan tujuan serta tuntutan atau kewajiban mereka kepada Allah SWT. Selain itu, agar Allah dapat menolong mereka dalam beribadah dan memberikan taufik kepada mereka dalam melaksakan ibadah kepada Allah. Maka dari itu, permohonan kepada Allah yang paling utama ialah pertolongan untuk mendapat rida-Nya.
2. Golongan yang meninggalkan serta berpaling dari ibadah dan *isti'ānah.* Walaupun mereka memohon pertolongan kepada Allah, maka permohonan mereka merupakan permohonan syahwat atau nafsu bukanlah permohonan untuk mendapatkan rida-Nya dan memenuhi hak-Nya. Sejatinya Allah akan mengabulkan setiap permohonan setiap makhluk-Nya, baik wali maupun musuh-Nya, seperti iblis. Akan tetapi, perlu diketahui bahwa pengkabulan atas permohonan makhluk-Nya yang ingkar merupakan sebuah jebakan bagi mereka. Hal ini dikarenakan apa yang mereka mohonkan justru terdapat kehancuran dan kesengsaraan baginya. Pengkabulan Allah semacam ini

merupakan sebuah kehinaan baginya di hadapan Allah. Akan tetapi, doa yang tidak terkabulkan justru karena kehormatannya di hadapan Allah. Hal ini dilakukan karena Allah menghendaki kehormatannya serta cinta kasihnya. Maka, betapa bodohnya seorang hamba jika mengira Allah tidak mencintainya karena Allah tidak mengkabulkan doanya.

3. Golongan yang memiliki sebagian jenis ibadah namun tanpa *isti'ānah.* Golongan yang termasuk kedalam kategori ini adalah golongan Qodariyah. Mereka mengatakan, bahwa Allah telah melakukan apapun yang telah ditakdirkan kepada hamba-Nya serta tidak terdapat pertolongan yang tersisa atas apa yang telah ditakdirkan dan diperbuat-Nya. Mereka pasrah atas diri mereka, karena jalan *isti'ānah* telah ditutup bagi mereka. Hal ini dikarenakan Allah telah menolong mereka dengan menciptakan berbagai alat atas keselamatannya, mengenalkan jalan yang lurus, mengutus para rasul serta memberinya kekuasaan untuk berbuat. Maka dari itu, tidak akan ada takdir yang tersisa setelah pertolongan tersebut yang dapat diminta kembali.
4. Golongan yang memperdebatkan kesendirian Allah dalam memberikan manfaat serta *muḍarat* kepada makhluk-Nya. Maksudnya adalah jika Allah memberikan kekuasaan, kedudukan dan harta kepada hamba-Nya serta menjadikannya taat dan melaksanakan segala perintah-Nya, maka hal tersebut menjadikan manfaat baginya. Akan tetapi, jika kekuasaan, kedudukan dan harta yang Allah berikan menjadikannya ingkar kepada-Nya, maka hal tersebut menjadi *muḍarat* baginya.

Demi terwujudnya إِيَّاكَ نَعْبُد dalam diri seorang hamba, maka Ibn Qayyim dalam tafsirnya menjelaskan bahwa terdapat dua pokok atau dasar yang harus dilakukan, yaitu mengikuti Rasulullah Saw serta ikhlas kepada Zat yang disembah. Mereka inilah yang melaksanakan إِيَّاكَ نَعْبُد dengan sebenar-benarnya. Hal ini dikarenakan segala amalan yang mereka kerjakan semata-mata hanya karena Allah SWT. Mulai dari perkataan, perbuatan bahkan muamalah yang mereka kerjakan hanyalah mengharap rida Allah semata. Mereka tidak mengharapkan imbalan, pujian serta kedudukan. Bahkan mereka menganggap manusia bagaikan para penghuni alam kubur yang tidak memiliki kuasa atas segalanya.[14]

Menurut tafsir kaum Sufi, إِيَّاكَ نَعْبُد memiliki hal yang sangat subtansial, yaitu bahwa manusia masih mengaku menyembah Allah. Hal ini dapat diartikan bahwa manusia masih memiliki klaim bahwa ia telah beribadah seperti yang telah diperintahkan Allah. Maka dari itu, manusia kemudian mengharap pahala atau balasan. Beribadah dengan mengharapkan pahala atau balasan memang dibenarkan dalam al-Qur'an, akan tetapi hal ini biasa terjadi pada kaum *al-ẓawāhir* atau kaum yang berorientasi kepada lahiriah dalam beribadah. Namun, memiliki sikap yang sangat mendalam yaitu إِيَّاكَ نَعْبُد. Pernyatan tersebut memiliki sebuah pengakuan bahwa manusia tidak memiliki daya upaya termasuk untuk berbuat suatu kebaikan.[15] Maka manusia tidak lagi mengatakan bahwa ia telah beribadah kepada Allah, melainkan hal tersebut adalah berkat pertolongan dari Allah

[14] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Tafsir al-Qayyim,* terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Darul Falah, 2000), hlm. 80.

[15] Budhy Munawa Rachman, *Ensiklopedia Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban,* jilid 2, hlm. 918.

SWT. Seperti salat, manusia dapat melaksanakannya karena jiwa dan raganya digerakkan oleh Allah SWT.

Seperti yang telah dijelaskan, bahwa إِيَّكَ نَسْتَعِيْ memiliki keterkaitan dengan konsep لاَحَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ الاَّبِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ (tiada daya dan upaya, melainkan dari Allah). Di sinilah letak keikhlasan yang paling tinggi. Hal ini dikarenakan tidak terdapat klaim yang menyatakan bahwa manusia yang telah berbuat baik kemudian menagih pahala kepada Allah. Bahkan kepada sesama manusia pun tidak, walau hanya sekeda ucapan terima kasih.[16] Ilustrasi yang diberikan al-Qur'an mengenai hal ini adalah QS. al-Insān/ 76: 9

اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا ٩

> "Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu."

Selain itu, Fakhruddīn al-Rāzī dalam kitabnya *Mafātīḥ al-Gaib* menjelaskan bahwa derajat penghambatan lebih mulia dari pada derajat ke-Rasul-an. Hal ini dikarenakan ibadah berasal dari makhluk kepada Allah, sedangkan ke-Rasul-an berasal dari Allah kepada makhluk-Nya. Kemudian beliau juga mengatakan bahwa Allah lah yang menanggung kepentingan hamba-Nya, sedangkan seorang Rasul hanyalah mengurusi kemaslahatan umat-Nya. Namun, kedua pernyataan tersebut dinyatakan salah karena argumen yang lemah dan tidak dapat dibuktikan. Akan tetapi, al-Rāzī tidak menyebutkan pendapatnya terhadap kelemahan yang terdapat pada kedua pernyataan tersebut.

[16] Budhy Munawa Rachman, *Ensiklopedia Nurcholish Madjid,* hlm. 919.

Selain itu, beliau juga tidak memberikan sanggahannya.[17]

Beberapa ulama sufi yang mengatakan bahwa ibadah dilakukan hanya untuk mendapatkan pahala atau hanya untuk menghindari siksaan. Akan tetapi, pendapat ini dinyatakan kurang tepat, karena tujuan dari ibadah adalah untuk mendapatkan kemuliaan dengan mengerjakan segala tugas-tugas-Nya. Pendapat ini pun dinilai lemah oleh para ulama. Hal ini dikarenakan seorang hamba beribadah kepada Allah hanyalah untuk menyembah Zat-Nya Yang Maha Suci serta Maha Mulia. Maka dari itu, dalam niat salat dikatakan *"Aku salat karena Allah".* Namun, apabila dia berniat untuk mendapatkan pahala serta untuk menghindari siksaan, maka batal-lah salatnya.

Akan tetapi, pendapat tersebut dibantah oleh sebagian ulama lain. Mereka berpendapat bahwa beribadah kepada Allah bukan berarti seorang hamba tidak boleh mengharapkan pahala atau memohon agar terhindar dari siksaan-Nya.[18] Namun, jangan jadikan hal tersebut sebagai prioritas utama. Hal ini dikarenakan utamanya seorang hamba hanya beribadah kepada Allah. Pahala dan terhindar dari siksaan merupakan sebuah bonus yang Allah berikan kepada hamba-Nya yang taat kepada Allah SWT.

---

[17] Fakh al-Dīn al-Rāzī, *al-Mafātīḥ al-Gaib,* juz 1 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 247.

[18] Imam ad-Din al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu Katsir Ibnu Zara' al-Bushrah ad-Dimasqy, *Tafsir al-Qur'an al-Aẓ̷im*, terj. Arif Rahman, dkk, hlm. 383.

Kesimpulan

Di dahulukannya kata إِيَّاكَ dari pada نَعْبُد dan نَسْتَعِيْ menunjukkan bahwa terdapat makna *takhsīs* atau pengkhususan, yaitu kami tidak akan beribadah selain hanya kepada-Mu dan kami tidak akan bertawakal kecuali hanya kepada-Mu. Inilah yang disebut kesempurnaan ketaatan menurut Ibn Kaśīr. Kemudian, didahulukannya إِيَّاكَ نَسْتَعِيْ dan إِيَّاكَ نَعْبُد adalah karena ibadah merupakan sebuah kewajiban yang harus dilakukan sebagai hamba-Nya. Namun, إِيَّاكَ نَسْتَعِيْ juga memiliki makna yang lebih mendalam, yaitu manusia tidak memiliki daya dan upaya termasuk untuk berbuat baik. Maka manusia tidak lagi mengatakan bahwa ia telah beribadah kepada Allah, melainkan hal tersebut adalah berkat pertolongan dari Allah SWT. Tanpa mengharap imbalan, pujian serta kedudukan.

Daftar Pustaka

Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibn Kaśīr.* Bandung: Pustaka Setia. 1999.

Azra, Azumardi. *Sejarah Ilmu Ulum al-Qur'an.* Jakarta: Pustaka Firdaus. 1999.

ad-Dimasqy, Imam ad-Din al-Fida Ismail Ibnu umar Ibn Kaśīr Ibnu Zara' al-Bushrah *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, terj. Arif Rahman Hakim, dkk. Sukoharjo: Insan Kamil Solo, 2015.

Natta, Abuddin. *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan.* Jakarta: Grafido Persada. 2010.

Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Meode Para Ahli Tafsir,* terj. Faisal Saleh dan Syagdianor. Jakarta: Grafindo. 2006.

Rachman, Budhy Munawa. *Ensiklopedia Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban,* jilid 2. Jakarta: Democracy Project, 2012.

Raya, Ahmad Thib. *Menyelami Seluk Beluk Ibadah dalam Islam.* Jakarta: Prenada Media, 2003.

al-Rāzī, Fakh al-Dīn. *al-Mafātīḥ al-Gaib,* juz 1. Beirūt: Dār al-Fikr. 1995.

Saleh, Hasan. *Kajian Fiqih Nabawi & Fiqih Kontemporer.* Jakarta: Grafindo Persada. 2008.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah,* vol.1. Jakarta: Lentera Hati. 2012.

aż-Żahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz I. Beirūt: Dār al-Fikr. 1976.

Hakam al Ma'mun

KARAKTERISTIK ULAMA BERDASARKAN QS. AL-FĀTIR [35]: 28

(Pembacaan Ayat dengan Pendekatan Maqāṣiḍī Jasser Auda)

Pendahuluan

Fenomena pseudo ulama di era dewasa ini begitu sangat memprihatinkan di kalangan umat muslim di Indonesia. Pernyataan-pernyataannya sering kali menuai kontroversi di media masa, baik yang sudah diklarifikasi maupun yang tidak diklarifikasi karena bagi empunya tidak merasa salah atas apa yang telah diucapkan. Peristiwa tersebut sering kali menghasilkan perspektif pro ataupun kontra dari berbagai pihak, terutama bagi para jama'ah sang pendakwah lebih cenderung membela dan mempertahankan pendapat ulamanya meskipun dinilai telah melampaui batas kewajaran oleh sebagaian besar masyarakat. Namun, peristiwa perseteruan ini tidak mungkin terus-menerus ditampilkan di media masa karena melihat konteks sosial masyarakat Indonesia yang mudah terpancing oleh sedikit saja berita heboh maka hal tersebut akan menjadi

bahan pembicaraan di lingkungan mereka.[1]

Melihat urgensi dari pelabelan ulama bagi masyarakat memang perlu diperhatikan, karena seharusnya tidak sembarang orang dapat menyandang gelar orang yang memiliki kapasitas ilmu agama (dalam hal ini Islam). maka dalam hal ini perlu diketahui tentang karakteristik ulama agar masyarakat tidak diresahkan kembali oleh pernyataan-pernyataan kontroversial yang keluar dari para pseudo-ulama (ulama palsu). Seperti salah satu karakteristik telah diisyaratkan dalam QS. al-Fāṭir [35]: 28 bahwasanya seseorang yang layak mendapat predikat Ulama adalah mereka yang memiliki perasaan takut (khasyatullāh) kepada Allah dibandingkan takut dengan hal-hal selain Allah.[2]

Motif dan tujuan lain mengapa perlu diketahui tentang pentingnya pembedaan antara mana yang layak disebut ulama dengan mana yang tidak pantas ialah karena munculnya fenomena kesalahan penafsiran oleh salah seorang penceramah yang telah terjadi baru-baru ini.[3] Kesalahan dalam menjelaskan maksud ayat tersebut disebabkan karena terlalu memaksakan

---

[1] Rangga Kusumo, "Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017", *Jurnal Politik*, Vol. 4, NO. 1, Agustus 2018

[2] Ade Wahidin," Konsep Ulama Menurut al-Qur'an (Studi Analitis atas Surat Fathir ayat 28)", *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, 2018, hlm. 45

[3] Kesalahan itu berupa pemahamannya tentang siapa itu yang bisa disebut ulama, dengan berpedoman pada dhahir ayat dan merujuk terjemahan ayat, dia mengatakan bahwa siapapun dan apapun makhluk Allah asalkan dia mempunyai rasa takut (khasyatullah) maka dialah ulama. Kemudian dia menyebut beberapa nama binatang sebagai contoh yang dapat sebagai ulama. Selengkapnya baca beritanya di https://bangkitmedia.com/kenapa-ustadz-tanpa-ilmu-bisa-dapat-panggung-umat/ diakses pada tanggal 17 April 2020 pukul 13.11.

kemampuan dirinya[4] di dalam hal yang sebetulnya dia tidak mengetahui tetapi dibuat seolah-olah dirinya tahu tentang penafsiran dari QS. al-Fāṭir [35]: 28, sehingga hasil penjelasan darinya tidak sesuai dengan tuntunan kaidah penafsiran yang telah dibuat oleh para ulama (mufasir). Nahasnya, setelah beredar video kesalahan dalam menafsirkan tersebut hingga mendapat tanggapan dari para pendakwah lainnya (baik tanggapan tertulis maupun tidak tertulis melalui sebuah video), tetap saja sang pelaku tidak menyadari kesalahannya dan tetap bersikukuh dengan membuat video lanjutan sebagai respon atas tanggapan-tanggapan yang dialamatkan kepadanya.[5]

Demikianlah fenomena yang terjadi pada khalayak umat Islam di dalam memilah dan memilih penyampaian materi agama belum bisa selektif, tidak diketahui track-recordnya menuntut ilmu di mana, dahulunya belajar kepada siapa, tapi tiba-tiba muncul ke permukaan sebagai orang yang diulamakan. Maka dari itu, tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan pentingnya mengetahui karakteristik orang yang pantas disebut ulama menurut isyarat ayat al-Qur'an yang tercantum pada surah al-Fāṭir ayat 28. Adapun pembacaan atau

---

[4] Padahal al-Qur'an telah mengingatkan bahwa janganlah sekali-kali kamu berbicara sesuatu yang dirimu sendiri tidak mengetahui perihal pembicaraan tersebut, karena sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semua itu akan dimintai pertanggungjawaban. Selengkapnya lihat. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002) Cet. 1, Vol. 7, hlm. 463.

[5] Melalui video ini dia tetap bersikukuh dengan pendapatnya yang semula, seolah-olah tidak terjadi kesalaha. Sampai-sampai dirinya mengaku telah berijtihad melalui satu ayat ini. selengkapnya lihat video klarifikasinya di MUNJIAT Channel https://www.youtube.com/watch?v=dGzp2OXSQKc&t=160s

pendekatan yang digunakan oleh penulis di dalam mengungkap maksud ayat adalah pendekatan maqāṣid al-syarī'ah yang digagas oleh seorang ilmuwan kontemporer asal Mesir yakni Jasser Auda. Pemilihan atas pendekatan yang digunakan bukan tanpa pertimbangan tetapi memang pendekat maqāṣid ini terbilang cukup familiar dikalangan para pengkaji al-Qur'an di era modern-kontemporer.

Pendekatan maqāṣid yang semula merupakan suatu fan keilmuan kemudian dijadikan alat bedah ayat-ayat al-Qur'an, dengan maksud sebagai satu sudut pandang baru yang mencoba memberi kontribusi di dalam memahani pesan-pesan al-Qur'an, sehingga dari sini memunculkan suatu dialektika ilmu yaitu ilmu uṣūl fikih dengan ilmu tafsir. Adapun mengapa pendekatan maqāṣid dari Jasser Auda yang dipakai dalam penelitian ini? tidak lain karena maqāṣid Jasser Auda memiliki kekhasan tersendiri yang nanti akan dibahas dalam sub-bab tertentu mengenai keistimewaan pendekatan maqāṣid Jasser Auda, tetapi paling tidak alasan pentingnya adalah karena keberanian yang dilakukan oleh Jasser Auda di dalam 'merombak' teori maqāṣid klasik yang dahulunya pernah digagas oleh Imam al-Syāṭibī di dalam magnum opusnya yang berjudul al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām.[6]

Salah satu contoh sederhana keberanian Jasser Audah di dalam memperbaharui teori uṣūl fikih maupun teori maqāṣid al-syarī'ah yang sebelumnya sudah dianggap matang misalnya; sebuah kaidah yang menyatakan "al-Hukm yadūru ma'a 'illatihā" yakni suatu hukum Islam itu ditentukan berdasarkan

[6] Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islamiyyah* (Qatar: Wijarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah: 2004), hlm. 28

'illat atau sebab yang melatarbelakanginya. Namun, oleh Jasser Auda ditawarkan sebuah kaidah baru yakni "al-Hukm yadūru ma'a maqāṣidihā" yakni menggantungkan atau menyandarkan suatu hukum kepada maksud dan tujuannya, bukan kepada penyebabnya.[7] Hal inilah kemudian yang menjadikan maqāṣid Jasser Auda sebagai satu daya tarik tersendiri, tentunya masih banyak lainnya yang merupakan hasil dari perombakan teori-teori klasik uṣūl fikih yang kemudian dilengkapi atau diperbarui oleh Auda dengan pertimbangan perkembangan zaman.

Sebagaimana para tokoh pembaharu lainnya di era modern-kontemporer ini, semangat yang digelorakan oleh Jasser Auda ketika melihat realita yang semakin berkembang menuntut dirinya untuk merekonstruksi teks-teks klasik yang bersumber dari para ulama untuk kemudian dibaca dengan situasi atau konteks saat ini. Jasser Auda menilai bahwasanya teori maqāṣid klasik memiliki kecenderungan protection (perlindungan) dan preservation (penjagaan) sehinga dia berupaya menggeser menjadi bercorak development (pembangunan) dan human right (hak-hak manusia) sehingga diharapkan lebih membumi dan dapat segera diaplikasikan,[8] hal ini menandakan bahwasannya corak maqāṣid lama cenderung kaku, tidak luas dan hierarki sehingga berakibat pada kasus tertentu justru tidak memberikan efek positif kepada perkembangan hukum Islam khususnya dan perkembangan Islam pada umumnya.

[7] Jasser Auda, *al-Ijtihād al- Maqāṣidī: Majmu'ah Buhuś,*

[8] Nafsiyatul Luthfiyah, *Konsep Maqasid al-Syari'ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Auda,* Tesis UIN Sunan Kalijaga 2016, hlm. 94

Pendekatan Maqāṣid al-syarī'ah dan Studi Terdahulu

Perbincangan mengenai teori Maqāṣid al-syarī'ah sudah banyak diselenggarakan baik dikalangan para akademisi maupun oleh kalangan pesantren, sekaligus juga diperbincangkan di event nasional maupun internasional. Adapun manfaat yang didapat dari adanya perbincangan tersebut untuk mengetahui sejauh mana syariat Islam mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman[9] karena sebagaimana norma-norma yang terdapat di dalam al-Qur'an, di mana segala sumber hukum diambil darinya, juga tetap relevan dengan konteks perkembangan zamannya.[10] Oleh sebab itu, setiap waktu perlu adanya pembaharuan mengenai pembacaan terhadap teori-teori hukum Islam yang sudah dirumuskan oleh para ulama terdahulu.

Sementara itu perkembangan maqāṣid al-syarī'ah sejak dahulu yakni para ulama telah membahasnya, semula pembahasan tentangnya masih satu bagian dengan tema pembahasan uṣūl fikih, ia merupakan satu bab khusus dari keilmuan uṣūl fikih, akan tetapi seiring berjalannya waktu maqāṣid al-syarī'ah menjadi disiplin ilmu tersendiri yang terpisah dari pembahasan ilmu uṣūl fikih. Salah satu studi terdahulu menyatakan bahwa pembahasan mengenai maqāṣid al-syarī'ah ini sudah dilakukan sejak era Imam Tirmiżī (W. 3 H), hal ini sebagaimana tercantum dalam catatan Darusmanwiati.

[9] M. Toriquddin, *Teori Maqashid al Syari'ah Perspektif al-Syatibi,* de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Volume 6, Nomor 1, Januari 2015, hlm. 33.

[10] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994) hlm. 75.

Selanjutnya, pada masa berikutnya muncul seorang tokoh bernama Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Qaffal al-Syāsyī (w. 365 H) melalui kitabnya yang terkenal yakni Mahasīn al-Syarī‘ah.[11]

Pada era Abū Bakr al-Qaffal juga terdapat salah seorang ulama ternama di bidang maqāṣid al-syarī‘ah yakni Abū Ḥasan al-‘Amirī (w. 381 H), karya tulisnya yang mengkaji seputar maqāṣid al-syarī‘ah termaktub dalam kitab al-I‘lam bi Manāqib al-Islām. melalui karyanya terdapat salah satu faṣl yang membahas tentang al-ḍarūriyāt al-khams yang kemudian dari situlah lahir prinsip-prinsip maqāṣid al-syarī‘ah. Ide yang dicetuskan oleh al-Āmirī dikemudian hari dikembangkan Imam al-Juwainī atau lebih dikenal sebagai Imam Haramain (w. 478H), yang tak lain adalah guru dari Hujjah Islam Imam al-Gazālī.[12]

Imam al-Gazālī (w. 505 H) sebagai murid dari Imam Haramain al-Juwainī turut menyempurnakan teori yang telah digagas oleh gurunya, yakni dengan mengklasifikasi maqāṣid al-syarī‘ah Kulliyyah (bersifat universal) dan Juz’iyyah (bersifat parsial) menjadi 3, yakni ḍaruriyyah, Hajjiyyah dan Tahsiniyyah. Setelah membagi menjadi tiga, al-Gazālī kembali merinci hal-hal yang berkaitan dengan kebetuhuan pokok yang harus dipenuhi yaitu: menjaga agama, memproteksi jiwa/nyawa, melindungi harta milik, menjaga harga diri dan menjaga akal. Setelah imam al-Gazālī, terdapat tokoh yang tak kalah pentingnya dalam sejarah perkembangan maqāṣid yakni ‘Izz al-dīn ibn ‘Abd al-Salām atau yang sering dikenal dengan

[11] Abū Bakr al Qaffal al-Syāsyī, *Maḥāsin al Syarī‘ah fī Furū‘ al-Syafi‘iyyah* (Beirūt-Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1971)

[12] Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Lorgon, 1995) hlm. 37

julukannya sebagai Sulṭanul al-'ulamā'. Salah satu menjadi menarik darinya ialah sebuah sintesa kaidah umum dalam uṣūl fikih yang menghimpun tujuan diberlakukan hukum Islam ialah dar'u al-Mafāsid wa Jalb al-Maṣālih yakni menolak segala bentuk kemudharatan dan menerima berbagai kemashlahatan[13]

Kemudian baru di abad ke-7 H muncullah seorang pakar kenamaan dalam bidang uṣūl fikih bermazhab Maliki yang mengkodifikasi dan mensistematisasi kajian maqāṣid al-syarī'ah yang telah bertebaran dalam pembahasan maslahah dan qiyas di tangan para ulama terdahulunya, ialah Abū Ishāq al-Syāṭibī (w.790 H) yang dikenal sebagai bapak maqāṣid al-syarī'ah. Sejak era al-Syāṭibī, perkembangan ilmu uṣūl fikih (terutama Maqāṣid al-syarī'ah) tidak mengalami signifikansi perkembangan, namun sampai di abad 20 yakni di tangan Muhammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr (1879-1973) barulah kemudian adanya perkembangan berupa pemisahan antara ilmu Uṣūl fikih dengan maqāṣid al-syarī'ah terjadi. Hal ini menandakan adanya konsentrasi terhadap satu fan keilmuan tertentu sehingga perlu pemisahan agar tujuannya dapat semakin diperdalam serta diperluas objek kajiannya.

Pendekatan Maqāṣidī Jasser Auda

Sebelum mengetahui lebih jauh tentang pendekatan maqāṣid yang digagas oleh Jasser Auda, terlebih dahulu perlu dijelaskan terkait dengan biografi singkat dari tokoh ini, tentu tidak semua

[13] Ahmad Munjih Nasih, "Pergeseran Pola Maqasid al-Syari'ah dari Tradisional menuju modern: membaca pemikiran Jasser Auda", *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 11, No. 1, Juni 2011, hlm. 5-6.

perjalanan karirnya dicerita akan tetapi setidaknya perjalanan akademi dari dirinya dapat diketahui sehingga pembaca dapat mengetahui latarbelakang munculnya pemikirannya. Jasser Auda lahir di Kairo Mesir pada tahun 1966 lewat sebuah keluarga yang taat beragama sehingga ia tumbuh dari tradisi keagamaan yang cukup kuat. Ia belajar ilmu-ilmu keislaman melalui tradisi keislaman tradisional di masjid al-Azhar di samping juga mengambil kuliah di jurusan ilmu komunikasi di Cairo University.[14] Setelah menyelesaikan kuliahnya sampai tingkat strata dua (S2), Jasser bertolak menuju Canada untuk meneruskan pendidikannya setingkat dengan Strata tiga dengan mengambil jurusan filsafat Islam. Menariknya selepas lulus dari kuliahnya di strata tiga Jasser lantas mengulang kembali kuliahnya dengan mengambil jurusan lain yakni Hukum Islam.

Jasser Auda merupakan pendiri dari Directur al-Maqasid Research Center di bidang Filsafat Hukum Islam. Pengalaman Auda dibidang pendidikan dapat diperhatikan melalui banyaknya beasiswa pendidikan Internasional serta partisipasinya di berbagai lembaga Internasional. Ia juga merupakan anggota pendiri International Union untuk Muslim Scholars yang berpusat di Dublin. Selain itu, Auda juga mendedikasikan ilmunya lewat pengajaran di Institut Islam di Toron to-Canada, sebagai tenaga pengajar di Alexandria University di Fakultas Hukum Islam serta sebagai dosen juga di Akademi Fikih Islam di India.[15]

---

[14] Jasser Auda, *al-Maqashid untuk Pemula,* terj. Ali Abdelma'im (Yogyakarta: SUKA-Press, 2013), hlm. xi

[15] Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah* (Bandung: Mizan, 2015)

Memperhatikan latar belakang Auda di atas setidaknya dapat ditarik suatu benang merah yakni perihal kemampuannya di dalam mengintegrasikan paradigma keilmuan agama dan dirasah islamiyyah kontemporer dengan kajian Islam yang menggunakan basis sains modern, sosial sains maupun humanitas kontemporer sebagai alat untuk menganalisanya.[16] Kemampuan dirinya dalam mengkaji keilmuan yang berbasis keagamaan maupun berbasis sains modern merupakan suatu perpaduan antara dua tradisi yakni tradisi Barat dan tradisi Timur yang dalam hal ini adalah Islam. semula ia menyadari tentang situasi umat Islam yang tertinggal dari peradaban Barat, hal dibuktikannya dengan adanya krisis kemanusiaan (ajmah Insaniyyah) yang terjadi di belahan bumi Timur yang rerata ditempati oleh mayoritas kalangan umat Islam. kemudian, Auda juga menyadari akan minimnya suatu metode (quṣur manhajiyyah) di dalam mempelajari Islam terutama yang berkaitan dengan hukum-hukumnya.[17]

Auda mempunyai pandangan bahwa sebagai wujud implementasi hukum Islam yakni dengan cara merealisasikan maqāṣid al-syarī'ah, dengan demikian dapat diketahui letak posisi maqāṣid al-syarī'ah adalah hal terpenting dari bagian hukum Islam. sementara itu, dia mendefinisikan maqāṣid al-syarī'ah sebagai pemahaman terhadap perintah al-Syari' agar

[16] M. Amin Abdullah, *Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda),* Media Syari'ah, Vol. XIV No.2 Juli-Desember 2012, hlm 126

[17] Jasser Audah, *Khatutun 'Āmmah li Naqlah Manhajiyyah fī Kasyfi wa Taf'īl Maqāṣid al-Qur'ān al-Aẓīm,* makalah, http//www.jasserauda.net, diakses 19 April 2020.

dapat diwujudkan melalui pensyariatan dan penetapan hukum-hukumnya yang diambil melalui nash-nash ṣarih (dalam hal ini al-Qur'an dan Hadis) yang dilakukan oleh para mujtahid.[18]

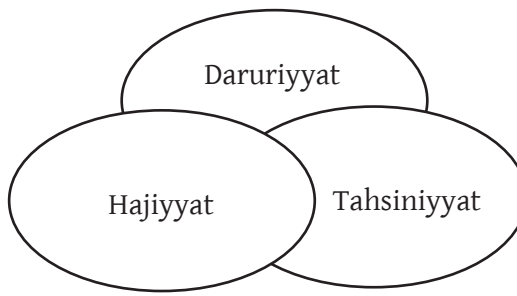
Auda melakukan perluasan terhadap teori maqāṣid klasik yang semula memiliki keterbatasan cakupan keterpengaruhannya terhadap suatu individu semata sehingga oleh Auda dikembangkan mencakup wilayah yang lebih umum; yakni bermula dari individu menjadi wilayah manusia dengan segala tingkatannya. Dari penjagaan keturunan atau ḥifẓ al-Nasl menjadi penjagaan dan perlindungan keluarga atau ḥifẓ al-Usrah; dari yang semula perlindungan akal atau ḥifẓ al-'Aql beralih menuju pengembangan potensi akademik melalui perwujudan semangat menambah wawasan ataupun ilmu pengetahuan; dari yang awalnya penjagaan jiwa atau ḥifẓ al-Nafs berubah menjadi proteksi terhadap kehormatan dan kemulian manusia atau hifż al-karāmah al-Insāniyyah; dari perlindungan agama atau ḥifẓ al-Dīn dikembangkan menjadi kebebasan memeluk suatu keyakinan atau ḥurriyyah al-I'tiqād; dari perlindungan harta benda atau ḥifẓ al-māl berkembang menjadi wujudnya solidaritas sosial.[19]

Selanjutnya, Auda juga melakukan perombakan terhadap pembagian konsep maqāṣid al-syarī'ah dilihat dari sudut pandang urgensitasnya, yakni dalam artian mana yang harus dipenuhi terlebih dahulu apakah Ḍarūriyāt, Hajjiyāt ataukah Tahsiniyāt? Sebagaimana yang telah dirumuskan oleh bapak

[18] Jasser Auda, *Maqashid al-Syari'ah as Philosophy Of Islamic Law: A System Approach.* (London: IIIT,2008) hlm. 2

[19] Ilham Mashuri, "Pendekatan Sistem Dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)," *Fitrah, Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 05 No. 1 Juni 2019, hlm. 14-15.

maqāṣid klasik yakni al-Syāṭibī bahwa ketiga bagian tersebut tersusun secara hierarki di mana skala prioritas yang harus dipenuhi terlebih dahulu yakni berawal dari yang paling dasar dan fundamental baru kemudian memenuhi kebutuhan tambahan berupa Hajjiyyāt dan Tahsiniyyāt[20] Namun, berbeda menurut Jasser Auda yang memahami klasifikasi yang telah dibuat oleh al-Syāṭibī yang dianggapnya sudah tidak relevan lagi dalam konteks kekinian sehingga Auda lebih cenderung membuat pola relasi saling terkait antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian semuanya disesuaikan dengan porsi dan proporsi konteksnya, sehingga dapat digambarkan seperti berikut:



Seperti digambarkan melalui ilustrasi di atas bahwa antara ketiga komponen urgensitas dari Maqāṣid al-syarī'ah tidak menjurus kepada mana yang lebih didahulukan, akan tetapi menurut Jasser Auda ketiga-tiganya merupakan prioritas yang berjalan sesuai dengan konteks yang dibutuhkan.

Auda juga merubah kaidah perumusan hukum yang telah dirumuskan para ulama sebelumnya di dalam intisari hukum,

[20] Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwaffaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1980) hlm. 2-3.

misalnya kaidah yang terkenal berbunyi: al-Hukm Yaduru ma'a 'illatiha kemudian dirubah oleh Auda menjadi al-Hukm yaduru ma'a maqāṣidiha. Adapun contoh konkrit dari penerapan kaidah ini misalnya dalam kasus mengqashar (meringkas) shalat ketika dalam perjalanan. Semula 'illat dari diperbolehkannya mengqashar shalat adalah safar/perjalanan yang munḍabiṭ yakni dengan ketentuan jarak tempuh sejauh kurang lebih 88 KM, kemudian dari adanya jarak tersebut merupakan dari adanya tujuan hukum Islam yaitu Daf'ul Masyaqah. Jasser Auda menawarkan bagaimana jika hukum itu langsung digantungkan kepada maqāṣidnya langsung tanpa melewati adanya 'illatnya.[21] Demikianlah kiranya penjelasan maqāṣid Auda yang terdapat pada tulisannya yang berjudul al-Ijtiḥād al-Maqāṣidi al-Uṣūlī: Nautu al-aḥkām bi maqāṣidiha namuḍaja (Ijtihad berbasis maqāṣid menggantungkan hukum dengan tujuan-tujuannya). Tulisan ini terangkum dalam satu kumpulan pembahasan (majmu'ah buhuś) yang terdiri dari berbagai bab yang ditulis oleh Jasser Auda.

Setidaknya melalui kumpulan tulisan itu Jasser Auda ingin menyampaikan terkait, pertama, sejarah penggunaan maqāṣid pada masa Nabi dan para sahabat, di masa sahabat Auda menspesifikan pada ijtihad-ijtihad yang dilakukan oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb. Kedua, penggunaan Ijtihad maqāṣid al-syarī'ah dalam keanekaragaman fikih. Ketiga, yakni pembahasan pokok dari isi kumpulan bahasan ini yaitu tentang bagaimana menggantungkan hukum pada maqāṣidnya bukan pada 'Illat

[21] Siti Mutholingah dan Muh. Rodhi Zamzami, "Relevansi Pemikiran Maqashid al-Syari'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner", *Jurnal Ta'limuna*, Vol. 7, No. 2, September 2018

hukumnya. Keempat, terkait dengan batasan-batasan ibadah mana yang bersifat ta'abbudi dan mana yang bersifat ijtihādi.[22] Dari sinilah kemudian Jasser Auda mencari tau tentang mana kategori ibadah yang masuk pada wilayah ta'abbudi sehingga jika memang demikian tentu tidak dapat diganggu gugat atau diintervensi, sementara ibadah yang dimungkinkan untuk dimasuki ruang-ruang ijtihādi tentu Auda berijtihad di sana.

Adapun alasan mengapa bagi Auda pendekatan maqāṣid al-syarī'ah ini perlu mendapat perhatian khusus dibanding teori-teori uṣūl fikih klasik yang telah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya, setidaknya ada tiga alasan: pertama, teori-teori uṣūl fikih terdahulu cenderung lebih tekstualis yakni lebih mengedepankan aspek kebahasaan semata sehingga tidak/belum sampai menyentuh substansinya. Misalnya, diskursus yang terjadi antara para ulama terkait ayat potong tangan bagi seorang pencuri (baca: QS. al-Māidah [5]: 38) adalah seputar kebahasaan, di mana para ulama berbeda pendapat terkait siapa yang dimaksud al-Sāriq (pencuri) pada ayat tersebut, apakah pencopet, pembegal, kuroptor masuk dalam cakupan makna al-Sāriq atau tidak. kemudian, batasan yang disebut yadun (tangan) itu sampai mana yang terkena hukuman untuk dipotong, apakah sama cakupan maknanya antara kata yadun dalam ayat ini dengan yadun di ayat tentang wudu (baca: al-Māidah, 6).

Kedua, uṣūl fikih itu kategorisasinya biner yakni hitam-putih. Perdebatan antara lafal 'ām-khas, mujmal-mubayyan dan mutlak-muqayyad hampir tidak terhindarkan sehingga ketika

[22] Jasser Audah, *al-Ijtihād al Maqāṣidī: Majmu'ah buhuś,* makalah, http//www.jasserauda.net, diakses 19 April 2020.

menjumpai dua dalil yang saling kontradiktif misalnya maka konsekuensinya kalau tidak bisa mengkompromikannya, maka mentarjih salah satunya sehingga dimungkinkan terdapat nash yang tidak terpakai. Bagi Auda, teori seperti ini yang menjadikan hukum Islam menjadi sulit untuk diaplikasikan dalam konteks saat ini. Ketiga, paradigma uṣūl fikih terkesan parsialis (tidak komprehensif), misalnya saja ketika membahas tema poligami di dalam al-Qur'an sering kali yang dilakukan hanya melakukan pembacaan terhadap satu ayat semata (baca: QS. al-Nisā' [4]: 3), seharusnya melalui pendekatan maqāṣidī Auda menuntut untuk melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan pernikahan sehingga diharapkan dapat melakukan pembacaan terhadap ayat al-Qur'an secara menyeluruh/ komprehensif. Dengan kata lain, pendekatan maqāṣid Auda mengisyaratkan tentang pentingnya mengkompilasi berbagai ayat yang masih saling terkait dengan tema pembahasan, sehingga melalui berbagai ayat diharapkan mampu melakukan pembacaan secara komprehensif.

Penafsiran QS. al-Fāṭir [35]: 28

Berbicara tentang ayat ini tentu tidak bisa terpisah dari ayat-ayat sebelumnya yang terbilang masih satu rangkaian dan saling memiliki keterkaitan, terutama pada ayat ke-27 Allah SWT menunjukkan kekuasaannya melalui media ciptaan alam raya ini dengan menyebutkan berbagai macam fenomena alam seperti turunnya air hujan, kemudian dari air hujan tersebut menumbuhkan berbagai jenis buah-buahan. Ayat ini juga menggambarkan penciptaan sebuah gunung yang disifati dengan warna hitam pekat (غرابيب سود). orang-orang

Arab justru kebalikannya, ketika mereka mengucapkan 'hitam pekat' maka mereka akan berucap aswad garabīb (اسود غربيب), sebagian mufasir menyatakan bahwa inilah salah satu mukjizat kebahasaan yang dimiliki al-Qur'an dalam hal mendahulukan atau mengakhirkan lafal, hal ini mengisyaratkan bahwa al-Qur'an seolah-olah ingin menekankan sifat kehitaman yang sangat pekat terhadap gunung tersebut.[23]

Setelah selesai menyebutkan beranekaragam fenomena alam, Allah SWT. juga berfirman pada ayat ke 28 tentang ciptaannya yang lain, jika sebelumnya Allah menyebut ciptaan-Nya yang bersifat makro/skala besar, di ayat berikutnya barulah kemudian disebutkan ciptaan-Nya berupa keanekaragaman bentuk manusia dan binatang. Ternyata tidak hanya ciptaan-Nya yang berskala besar mempunyai keanekaragaman bentuk, tetapi manusia dan binatang juga demikian. Penyebutan binatang menggunakan redaksi al-dawāb dan al-an'ām yakni menunjuk kepada segala jenis binatang ternak maupun semua jenis binatang melata.

Keanekaragaman merupakan suatu keniscayaan atau sering disebut sunnatullah (sebagaian menyebut hukum alam), sehingga ketika ada seseorang menolak keberagaman maka sejatinya ia telah menolak sunnatullah. Tak perlu jauh-jauh memikirkan makhluk Allah SWT. yang lain, jika diperhatikan keseharian manusia tentulah sudah mendapati keanekaragaman tersebut. keberagaman itu bisa berupa perbedaan agama, bahasa, suku, warna kulit, genetik, dan segala macam perbedaan yang lain. Suatu peradaban besar bukanlah peradaban yang

[23] Al-Syaikh Aḥmad Syakīr, *'Umdatu al-Tafsīr 'an al-Ḥāfiẓ Ibn Kaśīr* (Kairo: Dār al-Wafā, 2005) Juz. 3, hlm. 95-96.

terbentuk dari satu corak warna saja, tetapi bagaimana menyelaraskan berbagai macam corak warna yang berbeda-beda serta dengan adanya perbedaan itu mereka justru mampu hidup beriringan tanpa memandang sebelah mata kepada apa yang tidak dimiliki masing-masing. Oleh karena itu, di dalam al-Qur'an Allah SWT. juga memperingatkan Nabi Muhammad Saw bahwa realita umat manusia ialah beragam (baca QS. Hūd [11]: 118) sehingga beliau tidak perlu memaksa akan keislaman atau keimanan seseorang kepada Allah. Tugasnya sebagai seorang rasul hanyalah menyampaikan risalah ajaran Islam, sedangkan ketentuan akhir dari tugas yang telah dijalankan oleh seorang rasul adalah murni kehendak Allah SWT.

Kemudian masuk pada inti pembahasan berupa penjelesan mengenai pengertian ulama menurut ayat ke-28 dalam surah al-Fāṭir, permasalahan muncul ketika redaksi ayat ini dihubungkan secara sembarangan tanpa mengetahui pemenggalannya, sehingga munculah penafsiran yang menyatakan bahwa: "ulama itu bisa berasal dari berbagai macam makhluk, baik binatang, manusia maupun gunung-gunung, asalkan para makhluknya tersebut memiliki kriteria khasyatullah (rasa takut kepada Allah)."

Kesalahan mendasar dari penjelasan demikian ialah kesalahan di dalam menentukan pengggalan ayat, sehingga secara pemaknaannya pun menjadi tidak tepat. Meskipun masih dalam rangkaian satu ayat, tetapi antara penjelasan mengenai keberagaman makhluk hidup itu berbeda dengan penjelasan terhadap siapakah orang yang dapat mengetahui isyarat kebesaran-Nya. Merujuk kepada penafsiran Ibn kaśīr ketika menjelaskan siapakah yang dapat menangkap isyarat

dari segala bentuk ciptaan Allah yang sudah dijelaskan pada ayat sebelumnya, tentulah mereka para ulama yang mempunyai kapasitas keilmuan yang luas.[24] Sementara ulama menyebutkan bahwa keilmuan yang dimaksud ialah ilmu syariat atau ilmu agama, jika demikian maka ulama ialah para hamba Allah yang mereka memiliki pengetahuan tentang ilmu syariat yang tidah hanya luas tetapi juga mendalam dan dengan keilmuannya tersebut mengantarkannya memiliki rasa takut kepada Allah.

Muhammad Quraish Shihab ketika menjelaskan ayat ini juga mengatakan demikian, dengan mengutip pendapat Ibn 'Āsyūr dan Ṭabaṭaba'ī menyatakan bahwa ulama ialah mereka yang mengetahui tentang Allah dan syariat, tingkat pengetahuannya tentang Allah berbanding lurus dengan rasa takutnya kepada Allah. Berbeda dengan Sayyid Quṭb, dirinya tidak membatasi pengertian ulama hanya terbatas kepada penguasaan agama semata, tetapi siapapun bisa masuk pada kategori ulama apabila ia memiliki ilmu yang mendalam (bisa ilmu sains dan teknologi) dalam bidangnya dan dengan keilmuannya tersebut digunakan untuk mendekatkan dirinya kepada Sang Pencipta alam semesta.[25] Pendapat Sayyid Quṭb kiranya lebih dekat dengan makna awal dari khasyiya-yakhsyā sebagaimana dijelaskan oleh al-Rāgib al-Aṣfahānī di Mufradat alfaz al-Qur'an yakni 'perasaan takut yang diiringi oleh penghormatan, yang bermula dari pengamatan suatu objek'[26]. Hal ini juga sesuai apabila dikaitkan dengan penafsiran pada ayat-ayat sebelumnya yakni perintah

[24] Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr a-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirūt Lebanon: Dār al-Fikr, tt)

[25] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol.11, hlm. 456.

[26] Al- Rāgib al-Aṣfahānī, *Mufradat Alfaz al-Qur'an,* hlm. 283.

untuk melihat segala sesuatu di alam raya yang telah diciptakan-Nya. Pengamatan tersebut hanya dapat dilakukan secara mendalam oleh para saintis yang berfokus pada pengkajian tentang fenomena-fenomena alam yang terjadi.

Ulama dalam bahasa al-Qur'an juga diungkapkan tidak hanya dengan term 'Ulama' saja, setidaknya ada 2 redaksi lain yang digunakan oleh al-Qur'an untuk menyebutkan seseorang yang mempunyai ilmu. Misalnya dapat dilihat pada QS. al-Naḥl [16]: 43 di mana redaksi ayatnya menggunakan term Ahl al-żikr ketika menyatakan bahwa seseorang ingin mengetahui persoalan agama atau ingin bertanya maka diperintahkan bertanya kepada Ahl al-żikr, dan adapun makna darinya ialah ahli ilmu atau orang yang mempunyai ilmu. Kedua, misalnya kata 'Ulama' disebut dengan menggunakan redaksi al-Rabbaniyyin dalam QS. Ali Imrān [3]: 79. Kriteria ulama yang disebut di dalam surah Ali Imrān ini ialah mereka yang senantiasa mempelajari dan mengajarkan kitab Allah (tu'alim al-kitāb wa bimā kuntum tadrusūn) baik kepada murid-muridnya atau masyarakat pada umumnya.

Sejauh ini tidak dapat dijumpai penafsiran tentang ulama sebagaimana yang telah disampaikan oleh Sugi Nur Raharja dalam salah satu kesempatan ceramahnya, ia semata hanya mengfokuskan penafsirannya pada ayat tersebut pada lafal Yakhsya Allah sehingga seolah-olah mengandung sisi pembenaran bahwa setiap makhluk ciptaan-Nya yang memiliki rasa takut kepada penciptanya maka ia dapat disebut Ulama. Padahal sejatinya tidaklah demikian, karena penggunaan kata 'ālim (berupa isim fail) hanyalah tertuju kepada subjek yang memiliki akal, sementara binatang ataupun gunung bukanlah

merupakan makhluk ciptaan-Nya yang berakal. Bagaimana mungkin menyamakan sifat keberakalan manusia dengan ketidakberakalan binatang.

Sugi Nur Raharja tidak benar di dalam menerjemahkan QS. al-Fāṭir [35]: 28, pada dasarnya untuk menerjemahkan kalimat berupa tarkīb al-hasyr dengan menggunakan 'adāt Innamā maka cara menerjemahkannya ialah dengan memperhatikan lafaz terakhirnya. Misalnya ada susunan kalimat: إنما أَحْبَبْتُ فاطمة maka terjemahanya: "Saya cinta hanya kepada Fatimah". Tapi, kalau seandainya lafaz terakhirnya ditambahi seperti berikut: إنما أَحْبَبْتُ فاطمة لِذَكَائِها maka penerjemahannya pun berbeda dengan sebelumnya, yakni "Saya mencintai fatimah hanya karena kecerdasannya". Kemudian, jika kalimat tersebut ditambahi lagi diakhirnya: إنما أَحْبَبْتُ فاطمة لِذَكَائِها فى العلوم الدينية maka menerjemahkannya pun berbeda, "Saya mencintai fatimah hanya karena kecerdasanya dibidang ilmu-ilmu agama". demikianlah semestinya ketika menerjemahkan ayat إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ dengan menekankan atau membatasi khasyatullah hanya bagi para ulama saja.

Analisis Kata 'Ulama': Tinjauan Kebahasaan

Kata 'Ulama' (علماء) dalam bahasa Arab merupakan bentuk jama' taksir (bentuk plural yang tidak beraturan) dari kata 'alīm (عليم) yang memiliki arti 'orang yang berilmu' atau 'orang yang memiliki pengetahuan', sedangkan kata 'alīm (عليم) sendiri merupakan bentuk isim yang diserupakan dengan ism al-fā'il (الاسم المشبه باسم الفاعل) "عالم" dari kata kerja 'alima (علم).[27]

[27] Mahmud Yunus, Kamus Arab Indonesia, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Pentafsir al-Qur'an, Cet. I, 1973) hlm. 278.

Menurut salah seorang pakar al-Qur'an bernama al-Rāgib al-Aṣfahānī, kata ini mempunyai makna pengetahuan akan hakikat sesuatu, di dalam al-Qur'an sendiri kata 'ālim beserta derivasinya terulang sebanyak 823 kali.[28]

Penggunaan kata 'Ulamā' dengan redaksi kata berupa jama' taksir dalam al-Qur'an terulang sebanyak dua kali, yakni pada QS. al-Syu'arā' [26]:197 dan surah QS. al-Fāṭir [35]: 28. Pada surah al-Syu'arā', kata Ulama disandingkan dengan kata Bani Israil ('Ulamā' Banī Isrā'īl) di mana melalui ayat ini al-Qur'an mengkritik kelompok Yahudi yang menolak risalah kenabian Muhammad namun para ulama mereka sendiri sebetulnya telah mengetahui kebenaran ajaran yang dibawa Nabi Muhammad secara jelas. Dua kata Ulama, baik yang terletak pada surah al-Fāṭir maupun surah al-Syu'arā' sama-sama dihubungkan dengan sikap religiusitas dan kepedulian keagamaan.

Berbeda dengan kata Ulama (dalam bentuk jama' taksir), di ayat lain al-Qur'an menggunakan redaksi kata berupa jama' mużakkar salim yakni 'ālimūn (عالمون). Ada perbedaan makna dalam al-Qur'an ketika suatu kata diungkapkan dalam bentuk jama' taksir dengan kata yang diungkapkan dengan Jama' mużakkar salim, seperti contoh kata 'ulamā' dengan 'ālimūn yakni ketika al-Qur'an memilih redaksi kata pertama maka konsekuensi maknanya ialah siapapun yang mempunyai pengetahuan baik mendalam ataupun tidak, baik ia mempunyai budi pekerti yang luhur ataupun tidak maka ia tercakup ke

[28] dengan rincian masing-masing dalam bentuk Fi'il Madhi sejumlah 69 kali, Fi'il Mudhari' 338 kali, Fi'il Amr 27 kali dan selebihnya dalam bentuk Isim dengan berbagai bentuknya sejumlah 429 kali, selengkapnya lihat M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa kata,* (Jakarta: Lentera Hati, 2007) Juz 1, hlm. 1071

dalam kata tersebut. Tetapi, ketika yang dipilih kata kedua (‘ālimūn) maka konsekuensinya kata tersebut menunjukkan makna berupa kedalaman ilmu yang bersangkutan.[29]

Adapun perbedaan makna antara kata yang diungkapkan lewat redaksi jama‘ taksir dengan redaksi jama‘ mużakkar salim, misalnya seorang guru berkata: حضر الطلبة maka maksudnya ialah telah hadir mahasiswa baik yang pandai ataupun tidak pandai. Namun, ketika diungkapkan dengan redaksi kalimat حضر الطلاب maka maknanya ialah telah hadir mahasiswa yang ingin belajar dengan sungguh-sungguh, mereka ialah mahasiswa yang pintar dan tekun. Itu sebabnya al-Qur’an menggunakan redaksi jama‘ mużakkar salim ketika mengungkapkan bahwasanya tidak ada yang dapat memahami ataupun merenungi permisalan-permisalan (al-amṡāl) yang Allah SWT buat kecuali mereka yang memiliki ilmu yang mendalam.[30]

Selanjutnya, Muhammad Quraish Shihab memberi penjelasan terkait kata yang mempunyai akar kata berupa huruf ‘ain, lam dan mim selalu mengisyaratkan akan kejelasan, seperti contoh kata ‘alam (علَم) yang artinya bendera, ‘ālam (عالم) yang berarti alam raya atau makhluk hidup yang mempunyai indra perasa dan atau alat untuk memahami informasi, ‘alāmah

[29] Penjelasan ini didapatkan melalui keterangan yang pernah disampaikan oleh guru penulis yakni M. Quraish Shihab ketika masih *nyantri* di Pondok Pesantren Bayt al-Qur’an Tangerang Selatan. Di kesempatan yang lain beliau juga menyampaikan kembali, tepatnya pada ‘Forum Group Discussion (FGD): al-Qur’an dan Kaderisasi Calon Ulama’ yang berlangsung di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang pada tanggal 26 Maret 2019. Selengkapnya lihat: https://www.youtube.com/watch?v=1q0COiv-Vaw&t=4573s

[30] Selengkapnya baca tafsiran surah al-Ankabut ayat 43; Ibnu Katsir, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir* (Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2018) Jilid 7, hlm. 45.

(علامة) yang berarti tanda. lebih lanjut lagi beliau memaknai kata ‘ālim dengan arti mengetahui secara jelas,[31] dari sinilah kemudian muncul isyarat makna bahwa seorang yang dapat mengetahui segala sesuatu secara jelas sebagaimana hakikatnya dapat disebut Ulama.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian mengenai penafsiran QS. al-Fāṭir [35]: 28 telah didapat setidaknya beberapa kriteria seorang Ulama, hal ini didapati melalui pendekatan teori maqāṣid al-syarī‘ah Jasser Audah. Pertama, seorang ulama mempunyai kualitas keilmuan yang mumpuni dalam artian ilmunya luas dan mendalam. Kedua, ilmu yang luas dan mendalam itu dapat mengantarkan dirinya memiliki rasa khasyatullah (takut kepada Allah SWT). Ketiga, selain ilmu dan rasa takut yang dimiliki, seorang ulama juga menjadi konsultan/ tempat berkonsultasi umat tentang permasalahan agama. Keempat, melalui teori maqāṣid al-syarī‘ah mampu membaca isyarat makna dibalik bunyi tekstual ayatnya, dengan memadukan dengan ayat al-Qur’an yang lain.

[31] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002) Vol. 11, hlm. 466.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. "Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)." Media Syari'ah. Vol. XIV, no.2 Juli- Desember (2012).

Auda, Jasser. al-Maqāṣid untuk Pemula, Terj. Ali Abdelma'im, Yogyakarta: SUKA-Press, 2013.

_____. Khatutun 'Āmmah li Naqlah Manhajiyyah fī Kasyfi wa Taf'īl Maqāṣid al-Qur'ān al-'Aẓīm, makalah, http// www.jasserauda.net

_____. Maqāṣid al-syarī'ah as Philosophy Of Islamic Law: A System Approach. London: IIIT, 2008.

_____. Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah, Bandung: Mizan, 2015.

Djamil, Fathurrahman. Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah, Jakarta: Lorgon, 1995

Kusumo, Rangga. "Populisme Islam di Indonesia: Studi Kasus Aksi Bela Islam oleh GNPF-MUI Tahun 2016-2017." Jurnal Politik. Vol. 4, no. 1, Agustus (2018)

Luthfiyah, Nafsiyatul. "Konsep Maqasid al-Syari'ah dan Epistemologi Pemikiran Jasser Auda." Tesis, UIN Sunan Kalijaga 2016.

Mashuri, Ilham. "Pendekatan Sistem Dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda)." Fitrah: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman. Vol. 05 No. 1 Juni (2019)

Nasih, Ahmad Munjih. "Pergeseran Pola Maqasid al-Syari'ah dari Tradisional menuju modern: membaca pemikiran Jasser Auda." Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan. Vol. 11, no. 1, Juni (2011).

Quraish, M. Quraish. Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, Bandung: Mizan, 1994.

_____. Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2002

al-Rāgib al-Aṣfahānī, Mufradat Alfaz al-Qur'an, tt.

Siti Mutholingah & Muh. Rodhi Zamzami. "Relevansi Pemikiran Maqāṣid al-syarī'ah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner" Jurnal Ta'limuna, Vol. 7, No. 2, September (2018).

Syakir, Ahmad. 'Umdtu al-Tafsir 'an al-Hafidz Ibn Katsir, Kairo: Dar al-Wafa, 2005.

Al-Syāsyī, Abū Bakr al Qaffal. Mahāsin al-Syarī'ah fī Furū' al-Syafi'iyyah, Beirūt-Lebanon: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 1971.

Al-Syāṭibī, Abū Isḥāq. al-Muwaffaqāt fī Uṣūl al-Ahkām, Beirūt: Dār al-Fikr, 1980.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān, Beirūt Libanon: Dār al-Fikr, tt

Ṭāhir ibn 'Āsyūr, Muḥammad. Maqāṣid al-syarī'ah al-Islamiyyah, Qatar: Wijarah al-Auqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah: 2004.

Toriquddin, Muhammad. "Teori Maqāṣid al-Syari'ah Perspektif al-Syāṭibī." de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum. Volume 6, Nomor 1, Januari (2015).

Wahidin, Ade. "Konsep Ulama Menurut al-Qur'an (Studi Analitis atas Surat Fathir ayat 28." al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 1, No. 1, (2018)

Yunus, Mahmud. Kamus Arab Indonesia, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Pentafsir al-Qur'an, Cet. I, 1973

Website

https://bangkitmedia.com/kenapa-ustadz-tanpa-ilmu-bisa-dapat-panggung-umat/

https://www.youtube.com/watch?v=dGzp2OXSQKc&t=160s

https://www.youtube.com/watch?v=1q0COiv-Vaw&t=4573s

Umi Wasilatul Firdausiyah

EKSISTENSI ALAM DALAM QS. AL-NĀZI'ĀT

(Kajian atas *Tafsir 'Ilmī* pada *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma*)

Pendahuluan

Al-Qur'an sendiri merupakan kitab suci umat islam yang dikedua sisinya memiliki kepentingan tersendiri, satu sisi melahirkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan pada sisi lain mufasir membutuhkan perangkat ilmu pengetahuan yang dihasilkan dari al-Qur'an untuk memahami dan menguraikan al-Qur'an itu sendiri.[1] Seperti halnya penciptaan alam yang digambarkan dalam al-Qur'an ada proses bagaimana alam ini dibentuk dan ada proses dimana alam ini akan hancur.

Penciptaan alam merupakan suatu bukti bahwa eksistensi alam sendiri itu ada karena anugerah dari sang Pencipta, untuk dipelihara dan dilestarikan bukan hanya diambil manfaatnya saja. Penciptaan alam hingga hancurnya alam semesta kelak, sebenarnya sudah banyak di singgung oleh pakar-pakar keilmuan muslim maupun non muslim, akan tetapi pembahasan

[1] Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 139-141.

terkait eksistensi alam tidak akan pernah ada habisnya selama alam sendiri masih ada. Baik di lihat dari proses penciptaan alam hingga kelak akan ternyadinya kehancuran alam, sebagaimana gunung diluluh lantahkan menjadi debu dalam al-Qur'an QS. al-Waqi'ah [56]: 4. Akan tambah menarik lagi, apabila menggunakan penafsiran al-Qur'an yang bercorak *'ilmī,* seperti halnya *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma.*

Sebagaimana pada al-Qur'an surah al-Nāzi'āt berbicara mengenai alam tercipta dan hancurnya secara bertahap. Namun penjelasan pada pembahasan ini hanya terfokus pada ayat-ayat terkait alam itu sendiri. Pada al-Qur'an surah al-Nāzi'āt yang terdapat dalam *Tafsir Salman* ini, pembahasannya ditujukan pada ayat 1-7, ayat 15-33, dan ayat 34-46 yang menjelaskan terkait kiamat. Pembahasan terkait penafsiran yang berorientasi pada kajian ilmu pengetahuan dalam menafsirkan al-Qur'an termasuk dalam kajian tafsir *'ilmī.*

Tafsir *'ilmī* ialah suatu metode penafsiran al-Qur'an yang berorientasi untuk kajian ilmu pengetahuan dalam menafsirkan al-Qur'an, dan lahir lantaran seruan al-Qur'an untuk menadaburinya.[2] Kontribusi tafsir *'ilmī* terhadap penafsiran al-Qur'an yakni menggunakan metode pendekatan yang berhubungan dengan teori-teori ilmiah dan pemikiran para filosofis yang disesuaikan dengan kondisi dan pertumbuhan zaman yang tetap mempertahankan kesahihan teks ayat-ayat al-Qur'an, serta memiliki tujuan mengolaborasikan teori-teori ilmu pengetahuan dengan al-Qur'an yang disertai dengan penggalian ilmu pengetahuan yang ada pada ayat-ayat al-

[2] Sasa Sunarsa, "Teori Tafsir; Kajian Tentang Metode dan Corak Tafsir", *al-Afkar, Journal for Islamic Studies,* Vol. 2 No. 1, January 2019, hlm. 256.

Qur'an. Munculnya tafsir *'ilmī* ini juga memunculkan sikap pro-kontra bagi cendekiawan muslim, dan juga ada yang memilih bersikap moderat.[3]

Sedangkan *Tafsir Salman* sendiri merupakan sebuah produk tafsir yang disusun oleh YPM Salman ITB yang bercorak *'ilmī*, dan menafsirkan al-Qur'an dengan corak *'ilmī* masih mengandung polemik dikalangan mufasir, karena tuduhan memadu-padankan sebuah teori ilmu pengetahuan yang kemudian mencari kebenaran dari segi keagamaannya melalui al-Qur'an. Akan tetapi corak tafsir *''ilmī* dapat memperkuat teori-teori ilmiah dan juga pendekatan ilmu pengetahuan modern terkait pembuktian mukjizat al-Qur'an dapat berkembang dan juga dapat memperkuat keagungan dan keunikan al-Qur'an baik pada umat muslim ataupun non-muslim.[4]

Al-Qur'an 14 abad lalu telah menerangkan bahwa langit pada awalnya merupakan sebuah asap, dan tidak diragukan lagi jika bumi pada mulanya juga diawali dari asap atau gas, mengingat awalnya bumi menyatu dengan langit. Hal ini telah disepakati oleh semua ilmuan kosmolog dari bermacam aliran juga teori. Sebelum langit penciptaan menjadi sempurna, keadaannya masih primitif dan masih sempit atau belum luas. Edwin Hubble dalam teorinya "*The Expanding Universa*" pernah menyelidiki ruang angkasa yang dipenuhi oleh galaksi dan lain-lain, dimana galaksi-galaksinya saling bergerak menjauh satu sama lain dan selalu menjauhi bumi, disamping mereka berotasi.[5] Surah

[3] Ali Akbar, Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap Penafsiran, Jurnal *Ushuluddin* Vol. 23 No. 1, Juni 2015. hlm, 43.

[4] Sunarsa, *Teori Tafsir; Kajian,* hlm. 256.

[5] Musthafa KS, *Alam Semesta dan Kehancurannya menurut al-Quran dan Ilmu pengetahuan* (Bandung: PT Alma'arif, 1980), cet I, hlm. 30-33.

al-Nāzi'āt dalam bahasan *Tafsir Salman* dianggap mengandung isyarat ilmiah mengenai alam semesta, tertutama peristiwa *Big Bang.*

Menarik kiranya melihat urgensi tafsir *'ilmī* tentang terciptanya alam semesta dan tahapan kehancurannya dalam al-Qur'an surah al-Nāzi'āt perspektif *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma.* Hal ini akan di jelaskan lebih lanjut pada pembahasan selanjutnya.

Surah *al-Nāzi'āt* perspektif *Tafsir Salman*

Pembahasan dalam tulisan ini terkait tentang eksistensi alam dalam surah al-Nāzi'āt yang termasuk dalam kajian *Tafsir 'ilmī* yang ada pada *Tafsir salman* oleh karenanya penulis memfokuskan penafsiran surah *al-Nāzi'āt* yang terdapat dalam *Tafsir salman*, sebagaimana subbab pembahasan yang tertera dalam *Tafsir salman* yakni dibagi tiga bagian, sebagaimana yang akan dipaparkan dibawah ini.

a. Alam yang Mengambang

Allah bersumpah atas lima hal dalam surah QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-5 yakni, *al-nāzi'āt, al-nāsyiṭāṭ, al-sabiḥāt, al-sābiqāt, dan al-mudabbirāt.* Kelima-limanya Allah gunakan kata *muannaṡ* yang merupakan peristiwa alam. kata *nāzi'āt* bermula dari kata kerja *naza'a* yang bermakna "mencabut". Ulama' berbeda penafsiran terkait kata al-Nāzi'āt ada yang mengartikan jiwa yang dicabut oleh malaikat hingga *nur*-nya yang tercabut dari bintang-bintang. Hal ini bisa di pahami apabila melihat ayat ke-5 surah al-Nāzi'āt, Allah berfirman; "lalu yang mengatur

urusan," sebagaimana kaitannya dengan surah Yūnus ayat 3, firman-Nya; "Sesungguhnya Tuhanmu Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan." Urusan yang di atur tersebut dalam *Tafsir Salman* dijelaskan sebagai masalah penciptaan alam semesta, sebagaimana QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-5..[6]

QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-2 berbicara mengenai perintah Allah kepada hambanya untuk menadaburi penciptaan alam semesta. Mulanya alam semesta dan isinya merupakan satu kesatuan yang kerapatannya tak terhingga (*infinite density*). Sekitar 14 miliar tahun yang lalu alam semesta ini tercipta, yang di kenal dengan proses *Big Bang.* Proses *Big Bang* ini ditemukan pada tahun 1956 oleh Arno Penzias dan Robert Wilson dari laboratorium Bell, New Jersey. Sebagaiman tergambar dalam *al-Nāzi'āt* (yang tercabut) dengan keras (*garqan*) yang melibatkan energi (*al-nāsyiṭāṭ*) luar biasa hebatnya (*nasyṭan*).[7]

Ayat 3-4, berbicara mengenai perintah Allah kepada hambanya untuk menadaburi komponen alam semesta seperti halnya galaksi-galaksi yang berputar (*al-sābiḥāt*) pada masing-masing orbit (sabḥan) yang bersaing saling menjauh (*as-sābiqāt*) satu sama lain (*sabqan*). Pada 1929 diketahui bahwa garis spektrum cahaya dari galaksi-galaksi di luar bima sakti bergeser ke arah panjang gelombang yang lebih besar atau bergeser ke arah "merah" (*red shift*) hal ini disebut dengan Efek Doppler, sebagaimana yang diamati oleh Edwin Powell hubble dari Amerika.[8]

---

[6] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma* (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), 82-83.

[7] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 83.

[8] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 83.

Ayat 5, berbicara mengenai perintah Allah kepada hambanya untuk menganalisa masalah *tadabbiru al-amr* (pengaturan urusan alam). serta QS. al-Nāzi'āt [79]: 6-7 membahas mengenai *Yauma tarjufu al-rajifah* dan *tatba'uha al-radifah. al-rajifah* dan *al-radifah* dalam *Tafsir Salman* diartikan sebagai gelombang (getaran (*rajafa*) atau masa tatkala bergetar sesuatu yang bergetar) dan masa pergantian yaitu kehidupan akhirat.[9]

b. Penciptaan Belum Selesai

Pembahasan kali ini terkait suatu penciptaan yang belum selesai, dikatakan belum selesai dikarenakan siklus alam di bumi dan di angkasa masih silih berganti, dengan demikian dapat diartikan bahwa alam semesta masih diciptakan untuk keberlangsungan makhluk hidup di dunia. Dalam *Tafsir Salman* penjelasan penciptaan yang dikategorikan belum selesai ini dimulai dari kisah pertemuan Nabi Musa as dan Firaun yang terdapat pada ayat 15-20. Dilansir dari data giptologi Firaun yang berhadap dengan Nabi Musa berasal dari Dinasti XIX, dan terkait pembunuhan bayi laki-laki bangsa Ibrani pada saat itu diperintahkan oleh Firaun yang bernama Sethi. Serta keturunannya yaitu Ramses II-lah yang berhadapan dengan dakwah Nabi Musa.[10]

Ayat 25-26, dijelaskan bahwa Firaun ditimpakan siksaan dari Allah baik di dunia ataupun di akhirat. Firaun menuhankan dirinya dan berbuat semena-mena selama masa tahtanya, dan Allah membungkam keangkuhannya sebagaimana firman-Nya pada ayat 27-33. QS. al-Nāzi'āt [79]: 27-33 ini-lah baru

[9] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 85-86.
[10] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 101-102.

membicarakan terkait kelanjutan penciptaan alam semesta yang telah menjadi diskursus pada ayat 1-5, yakni terkait proses *Big Bang.*

Big Bang atau bisa disebut juga Teori Dentuman merupakan suatu teori kosmologi yang menjelaskan bahwa semua materi dan energi yang ada di jagat raya ini berasal dari suatu keadaan dengan kerapatan dan temperatur yang tak terhingga dan meledak pada suatu saat tertentu pada masa lalu.[11] Menurut Tryon, alam semsta mungkin mengalami fluktuasi kuantum acak pada masa kekosongan sehingga alam semesta benar-benar berasal dari ketiadaan.[12] Dengan ini pula, ada indikasi bahwa Allah membuat alam dengan proses evolusi yakni tahap kesinambungan sebagaimana dalam firman-firmannya di al-Qur'an sering kali menggunakan kata "*Kun fa yakūn*", kalimat ini adalah bentuk *present tense* atau *fi'il muḍāri'*.[13]

Fakta dari kenyataan yang tersurah dalam al-Qur'an juga dibenarkan oleh beberapa ahli terpercaya ilmu astronomi modern, galileo, Kepler, dan Newton. Dari kesemuanya tersebut berkeyakinan bahwa tatanan alam semesta ini, susunan tata surya, hukum-hukum fisika dan kondisi seimbang semata-mata karena ciptaan Tuhan.[14]

Jika kita renungkan QS. al-Nāzi'āt [79]: 3-4 sebagaimana penjelasan yang telah diutarakan sebelumnya yang mengisyaratkan bahwa keadaan galaksi dan orbit yang saling

---

[11] Alan Isaacs, K*amus Lengkap Fisika Oxford* (Jakarata: Erlangga, 1994), 32.

[12] Isaac Asimov, *Asimov's Chronology of Science and Discovery* (New York: Harper and Row Publishers Inc, 1989), 631.

[13] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 102.

[14] Harfa, Keseimbangan Penciptaan Bumi, 6.

menjauhi menandakan bahwa alam semesta ini berada dalam keadaan mengambang (berekspansi). Hal ini dijelaskan dalam ayat ke-28; *rafa'a samkahā*, karenanya langit semakin tinggi lantaran galaksi-galaksi semakin menjauh.[15] Sedang dibeberapa tafsir misalnya Tafsir *al-Munīr*, imam Nawawī menjelaskan ayat 28 ini berbicara mengenai ketinggian langit yang sudah ditetapkan oleh Allah dan dapat hilang kapan saja, dan dalam tafsir *Ruh al-Ma'āni* juga dijelaskan bahwa Allah telah jadikan langit terbentang luas di mana benda-benda langit tersebut saling menyerupai dan samar satu sama lainnya.[16]

Lanjut pada makna ayat 29, kata *lail* dalam tafsir *al-Qurṭubī* disandarkan pada kata langit karena malam lantaran terbenamnya matahari dan matahari pun disandarkan pada langit. *Wa akhraja duḥāha* ditafsirkan sebagai Dia mengeluarkan siangnya langit atau bisa disebut dengan siang dari langit. Dan kata siang ini dalam tafsir *al-Kabīr* dibahasakan dengan kata *duḥā*.[17] Kata ganti *hā* disini merujuk kepada langit sebaimana *Tafsir Salman* yang menjelaskan terkait ayat ke-29 ini berkaitan dengan penciptaan tata surya yang terjadi sekitar 4,6 miliar tahun silam, yang terbentuk dari sekumpulan awan gas dan partikel-partikel bintang purba, yang kemudian merapat akibat rotasi. Dengannya terbentuklah matahari dari sebagaian besar awan gas tersebut dan awan-awan yang lebih kecil kemudian menjadi awal munculnya planet-planet, termasuk bumi. Kemudian terjadilah siang dan malam akibat pancaran sinar matahari karena reaksi termonuklir.[18]

---

[15] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 103.
[16] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 93.
[17] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* 94
[18] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 103

"*Dan Dia menjadikan malamnya gelap gulita, dan menjadikan siangnya terang benderang,*" langit pada dasarnya diliputi kepekatan baik ketika malam maupun siang yang diliputi oleh pancaran cahaya. Hal inilah Allah tunjukkan agar manusia di bumi dapat merasakan kehangatan dalam siang dibumi, yang diperkuat dengan firman-Nya yang lain dalam QS. al-Syams [91]:1-4

Menurut Quraish Shihab, dalam ayat 27-30 menjelaskan bahwa pembentukan manusia lebih mudah dari proses pembentukan langit, yakni penciptaan langit yang kokoh dan harmonis sebagai langit laksana atap bagi bumi, serta meninggikan gugusan-gugusan bintang-Nya dan menyempurnakannya sehingga tampak serasi dan seimbang untuk menopang aktivitas di Bumi.[19] Kata *samkahā* diambil melalui kata *As-samk*, menurut para ulama memahaminya sebagai makna jangka atau jarak Bumi dengan benda langit lainnya yang membuat kehidupan dibumi dapat berjalan dengan sejahtera.[20]

Terkait ayat 30-33 yang ada dalam *Tafsir Salman*, yakni terkait penciptaan bumi. Mulai dari bumi di hamparkan, dimana kondisi awal bumi kala itu masih sangat panas dan sangat kering hingga terjadinya benturan-benturan komet yang menyuplai bumi dan bumi memperoleh air dan darinyalah tumbuh-tumbuhan muncul.[21]

Dalam buku *Menyibak Rahasia Sains Bumi dalam al-Qur'an,* Agus Haryo Sudarmojo menjelaskan bahwa kata "hampar"

[19] Harfa, *Keseimbangan Penciptaan Bumi*, hlm. 7.
[20] Harfa, *Keseimbangan Penciptaan Bumi*, hlm. 58.
[21] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 104-105.

untuk konteks bumi di sebutkan sebanyak 10 kali yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 22, QS. al-Ḥijr [15]: 19, QS. al-Nabā'[78]: 6, QS. al-Nāzi'āt [79]: 30, QS. al-Gasyiyah [88]: 20, dan QS. al-Syam [91]: 6. Dimana al-Qur'an telah mengesahkan, pasak bumi yakni gunung karena itu merupakan fungsi dari gunung yakni dengan tertancapnya tubuh gunung pada bagian dalam dari perut bumi secara kuat. Ditambah lagi sekitar 25 tahun lalu, ahli geofisika baru mendapatkan kebenaran tentang kerak bumi yang terus berubah, dari sinilah teori Tektonik lempeng muncul.

Pergerakan lempeng tektonik inilah yang menyebabkan pula gunung muncul, disamping pembentukan benua. Salah satu contohnya adalah tabrakan yang tejadi antar anak-benua India saat bergabung dengan Asia yang memunculkan pegunungan Himalaya. Dengan adanya daratan dan air beserta gunung sebagai pasaknya kemudian manusia dan binatang ternak Allah ciptakan untuk mendiami bumi sebagaimana yang telah diceritakan dalam QS. al-Nāzi'āt [79]: 33.[22]

c. Kiamat Tidak Serentak

Kiamat adalah sebuah persoalan yang selalu terdoktrin dalam benak manusia yaitu hancurnya alam semesta atau musnahnya jagat raya. Sebagaimana ayat al-Qur'an yang banyak menceritakan terkait kiamat. Disamping itu manusia tidak dapat mengetahui pastinya kapan kiamat akan datang. Pada QS. al-Nāzi'āt [79]: 34-46 ini akan membahas terkait penafsiran kiamat dalam *Tafsir Salman,* sebagai berikut,

> "Ayat-ayat tersebut diatas nampaknya berbicara tentang suasana Hari Kiamat. Gambaran populer tentang kiamat

[22] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 105-106.

adalah kehancuran alam secara total. Sejak kecil kita diajari bahwa alam semesta dan seisinya akan hancur selepas tiupan pertama sangkakala Malaikat Israfil. Pada tiupan kedua sangkakala tersebut, seluruh manusia dibangkitkan kembali untuk dimintai pertanggung jawaban. Namun, sepertu itukah gambaran kiamat sesungguhnya?"[23]

Dalam penjelasan awal ini kata "nampaknya" dalam konteks Hari Kiamat, mengasumsikan bahwa bisa jadi dalam ayat 34-46 yang dimaksud tersebut bukan Hari Kiamat namun suatu hal setelah kiamat itu terjadi sebagaimana ayat-ayat terakhir surah al-Nāzi'āt tersebut. Namun, bisa jadi memang yang di maksud adalah Hari Kiamat. Sebagaimana para ilmuan yang mencoba untuk mengungkap kebenarannya dengan beberapa konsep-konsep mereka seperti *maximum entropy* dan *broken arrow of time*.

Kata *al-tammah al-Kubra* dalam ayat ke-24 oleh Wahidi dalam tafsir *al-Kabīr* di artikan sebagai "ahli surga mendahului masuk surga, kemudian barulah ahli neraka masuk neraka". Dan pada saat itu neraka ditampakkan dengan jelas menurut Tafsir *al-Qurṭubī.* Terkait ayat 37-39 ini di jelaskan dalam Tafsir *al-Qurṭubī* bahwa ayat ini turun lantaran berkaitan dengan riwayat Nadar dan anaknya yang dikenal mengutamakan dunia daripada akhirat. Kemudian pada ayat ke-40 menurut Rabi' arti *maqām* diartikan sebagai "Hari Perhitungan" dimana menurut Qatada orang-orang mukmin takut (terjerumus dalam dosa) dengan *maqām* yang dimiliki oleh Allah.[24] Yang kemudian dibalas dengan surga.

Sedang ayat 42-45, dalam *Tafsir 'Ilmī: Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains* dijelaskan terkait isyarat adanya hari

[23] Dikutip dari, YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 111.
[24] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 109-110.

kebangkitan (kiamat), namun masih bersifat misteri yang pasti akan terjadi.[25]

Hal ini dalam *Tafsir Salman* juga dikaitkan dengan *sains,* bahwa pada saat tertentu matahari akan *sudden flow of additional heat,* yang kemudian matahari akan mulai berekspansi dan mengakibatkan planet-planet terdekat termasuk bumi mendapat aliran panas yang sangat dahsyat. Sehingga menjadikan bumi mencair dan mengeluarkan beban berat yang berada dalam perut bumi, sebagaimana QS. al-Insyiqāq [84]: 3-4. Terkait dengan hari kebangkitan, ruh-ruh yang berada di alam barzakh akan di bangitkan setelah masa penantian. Hal ini sesuai dengan teori relativitas Einsten, dan manusia merasa bahwa kehidupan dunia terjadi kemarin.[26]

Peran *Tafsir 'Ilmī* di Era Modern

Sebelumnya telah dibahas mengenai kajian penciptaan alam dan tahap kehancurannya yang tertuang dalam surah al-Nāzi'āt. Hal ini secara tidak langsung dalam pembahasan di atas tersebut telah sedikit menuang pembahasan terkait tafsir *'ilmī* yang ada dalam *Tafsir Salman.* Sebagaimana yang telah di paparkan sebelumnya dalam salah satu skripsi tentang elemen-elemen tafsir *'ilmī* dalam *Tafsir Salman* yakni *pertama,* konsistensi *Tafsir Salman* dalam tafsirannya tersebut menggunakan kaidah kesusastraan dari 26 surah yang ditafsiri oleh para kontributor kesemuanya memakai telaah kesusastraan. *Kedua*, memperhatikan konteks

[25] Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran Balitbang Diklat Kementrian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Kiamat dalam Perspektif al-Quran dan Sains* (Jakarta: Diklat Kementrian Agama RI, 2011), 75. Lihat juga YPM Salman ITB, *Tafsir Salman*, hlm. 110.

[26] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 111-113.

ayat yang sedang ditafsirkan. *Ketiga,* konsistensi *Tafsir Salman* dalam mencantumkan pendapat-pendapat ulama terdahulu sebelum *Tafsir Salman* dan mencantumkan *asbābun nuzūl* yang sekiranya memang ada *asbābun nuzūl* dalam surah tersebut. *Keempat,* dalam membenarkan atau menyalahkan suatu hasil penelitian ilmian *Tafsir Salman* tidak memakai ayat-ayat yang mengandung isyarat ilmiah dan hal ini secara eksplisit telah dipaparkan dalam mukadimah *Tafsir Salman*. *Kelima* melihat kemungkinan dari satu kata atau pemaparan yang mengandung makna global. *Keenam,* menggunakan penemuan-penemuan ilmiah yang sudah sampai kepada tingkat hakikat bukti keabsahan ilmiah yang harus diterima oleh akal manusia, dan *ketujuh,* bersikap moderat.[27]

Munculnya *Tafsir 'ilmī* berawal dari suatu asumsi yang mengatakan al-Qur'an ini merupakan suatu kitab suci yang menginformasikan berbagai sumber ilmu, seperti halnya terkait permasalahan keagamaan atau informasi terkait ilmu pengetahuan. Akan tetapi sejarah mengatakan bahwa awal mula lahirnya tafsir *'ilmī* berawal dari berkembangnya ilmu pengetahuan di masa dinasti *Abbasiyyah* terutama pada masa khalifah Hārūn al-Rasyīd (169-194 H) dan al-Ma'mun (198-215 H). Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan banyaknya buku asing yang masuk dalam dunia Islam juga menjadi latar belakang munculnya tafsir *'ilmī*. Cenderung di masa tersebut tafsir *'ilmī* muncul akibat dari transmutasi ilmu pengetahuan dan semangat para cendekiawan muslim untuk mengadakan

[27] Ai Sahidah, Tafsir Salman Dalam Wacana Tafsir Ilmi, Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2017, hlm. 93-101.

titik temu antara ajaran Islam "al-Qur'an" dengan pertumbuhan peradaban dunia, juga terjadi lantaran adanya suatu pergerakan menerjemahkan buku-buku non-Islam ke dalam dunia Islam dan akibat dari pertumbuhan yang ada pada ruang lingkup Islamnya sendiri. Pandangan ini kemudian diseriusi oleh imam Abu Ḥāmid al-Gazālī (450-505 H) dan para ulama lainnya yang sependapat dengannya.[28]

Perkembangan penafsiran selaras dengan sains dan teknologi, sebagaimana adanya kajian tafsir yang menggunakan pendekatan ilmiah untuk mengetahui makna tersembunyi dari ayat-ayat al-Qur'an. Panggilan al-Qur'an yakni untuk menadaburinya termasuk ayat-ayat yang mengandung isyarat ilmiah, seperti halnya mencermati alam. Hingga saat ini, penafsiran seperti ini menuai kontroversi dari sebagian ulama. Ada yang beragumen bahwa penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan metode ini keliru, karena Allah tidak menurunkan al-Qur'an laksana suatu kitab yang berorientasi terkait teori-teori sains.[29]

Keberadaan tafsir *'ilmī* untuk mengetahui keterkaitan ayat-ayat *kauniyyah* yang ada dalam al-Qur'an melalui bukti-bukti ilmiah yang memiliki tujuan agar meneladani kemukjizatan al-Qur'an, hal ini merupakan ijtihad dari mufasir.[30] Kecenderungan dalam corak tafsir *'ilmī* ini yakni mufasirnya lebih condong mengkomparasikan antara teori ilmiah atau aspek metafisika

[28] Akbar, Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap, hlm. 35.

[29] Ahmad Soleh Sakni, Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam, *Jurnal JIA,* Vol. 14, No. 2, Desember 2013, hlm. 69.

[30] Khanifatur Rahma, *Al-Bahr Fī Al-Quran*: Telaah Tafsir *'Ilmi* Kementrian Agama RI, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, hlm. 2.

alam dengan ayat al-Qur'an dalam mencermati ayat-ayat al-Qur'an. Sifat al-Qur'an sendiri yakni universal yang telah memberikan pandangan yang sangat luas terkait peristiwa alam semesta, yang pada nyatanya setelah diselaraskan memiliki kesesuaian jika disandingkan dengan pertumbuhan teori ilmu pengetahuan saat ini.[31]

Tafsir *'ilmī* terhadap penguasaan ilmu pengetahuan dan teori-teori ilmiah juga sering disebut dengan tafsir saintifik, dan tafsir saintifik ini tidak digunakan untuk mengklaim teori-teori ilmu pengetahuan yang sifatnya relatif nisbi, dan juga ilmu yang dimiliki oleh manusia mulanya bersifat temporal dan sering kali berubah-ubah mengikuti eksperimen, dan hal ini tidak mungkin dinisbatkan kepada al-Qur'an yang sifatnya sudah final dan paten.[32] Sedangkan prinsip dasar tafsir *'ilmī* yakni memaparkan isyarat-isyarat al-Qur'an terkait gejala alam yang bersinggungan dengan wujud Tuhan. Dikarenakan al-Qur'an tidak pernah membatasi manusia untuk memperoleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tidak juga menghalang-halangi seseorang bereksperimen dengan menggunakan penelitian secara ilmiah.[33]

---

[31] Muhammad Amin, Kontribusi Tafsir Kontemporer Dalam Menjawab Persoalan Ummat *Jurnal Substantia* Vol. 15, No. 1, April 2013, hlm. 6.

[32] Armainingsih, Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawahir fī Tafsir Al-Qur'an Al-Karīm Karya Syeikh Ṭanṭāwī Jauharī, *Jurnal At-Tibyan* Vol. I No.1 Januari–Juni 2016, hlm. 94-117.

[33] Muhammad Akbar Zulkarnain, Tafsir Muḥammad 'Abduh Terhadap Ṭayran Abābīl Surah Al-Fīl Dalam Tafsir Al-Manār (Prespektif Tafsir 'Ilmī), Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Uin Sunan Ampel, Surabaya, 2019, hlm. 22.

Secara apriori menafsirkan al-Qur'an dengan sains, mengbingungkan, akan tetapi hal itu dapat dibantah dengan bukti-bukti di dalam al-Qur'an bahwa ayat-ayat al-Qur'an mencangkup permasalahan Sains. Oleh karenanya Ulama membuktikan penggabungan al-Qur'an dan ilmu pengetahuan dengan menafsirkan al-Qur'an menggunakan metode Tafsir Saintifik untuk menjawab keheranan para ilmuan Barat.[34]

Sains modern juga turut mendorong munculnya tafsir *'ilmī*, yang kemudian mengispirasi para cendekiawan muslim kontemporer untuk menyingkapkan keilmiahan al-Qur'an dengan memaparkan bahwa ayat-ayat yang bersinggungan dengan ilmiah dalam al-Qur'an termasuk dalam penyajian dakwah masa kini, dimana al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasul yang "ummī" dan masyarakatnya yang pada saat itu masih belum paham terkait kebenaran sains dan pengetahuan ilmiah telah mengisyaratkan keabsahan ilmiah yang baru diketahui kebenarannya berpuluh-puluh tahun silam.[35]

Fungsi teori ilmiah sendiri bagi tafsir *'ilmī,* fungsi yakni digunakan sebagai alat dalam mengkaji ayat-ayat kauniyyah yang terdapat di dalam al-Qur'an.[36] Salah satu contohnya yakni munculnya magnum opus Ṭanṭāwī Jauharī, al-Jawāhir fī Tafsir al-Qur'an al-Karīm yang tercetak di tahun 1929 oleh Musasah Mushaf al-Bāb al-Ḥalabī ini, Ṭanṭāwī menyeru kepada pemeluk agama Islam untuk memperkuat kembali kajian-kajian terkait sains. Kemudian memunculkan tanggapan positif dari beberapa

[34] Annisa dkk, Metode Tafsir Al-Qur'an Kontemporer, *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 3 No. 2 Okt obe r 20 17, hlm. 161-162.

[35] Armainingsih, "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawāhir fī Tafsīr", hlm. 96-97.

[36] Rahma, *Al-Bahr Fi Al-Quran*: Telaah Tafsir, hlm v.

ulama kenamaan dan banyak buku yang kemudian membahas terkait al-Qur'an secara ilmiah. Dan selanjutnya dilanjutkan dengan terbitnya buku Maurice Bucaille tahun 1976 dengan judul *La Bible Le Coran et La Science.* Buku ini memunculkan ide-ide baru dikalangan dosen ITB untuk merumuskan sebuah kitab tafsir dengan menggunakan pendekatan sains, dengan judul *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma* yang ditulis oleh 26 dosen yang mempunyai keahlian dan spesialisasi khusus dibidang ilmu alam. sebagaimana dipendahuluan tafsir ini, buku Bucaille dicantumkan secara eksplisit sebagai salah satu motivator kemunculan kajian terkait sains dalam al-Qur'an.[37]

Oleh karenanya tidak dapat dipungkiri bahwa tafsir *'ilmī* berkembang pesat khususnya di Indonesia selaras dengan kemajuan arus modernitas dengan ciri utamanya pertumbuhan sains dan teknologi. Pesatnya laju pertumbuhan sains telah sampai di berbagai lapisan kehidupan masyarakat, tanpa terkecuali telah masuk dalam pembahasan Kitab Suci. Banyaknya karya tafsir dari sarjan-sarjana Indonesia tidak bisa terhitung, diperkirakan sejak tahun 1960-an hingga sekarang, baik yang berupa tafsir, buku, artikel, hingga resepsi, yang bahasannya terkait hubungan al-Qur'an dan sains. Ada tiga tahapan perkembangan tafsir *'ilmī* di Indonesia yakni, *pertama,* tahap perkenalan pada era 1960-an, *kedua,* tahap perkembangan I sudah ada sejak tahun 1990-an sampai 2000-an, dan *ketiga,* tahap perkembangan II yang dimulai pada tahun 2010 hingga sekarang.[38]

---

[37] Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir Al-Nūr hingga Tafsir Salman", *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities* Vol. 2, No. 2, Desember 2017, hlm. 241-243.

[38] Muchlisin, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia", hlm. 246.

Pada tahap perkembangan II inilah *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma* dicetuskan tepat tahun 2014 dengan metodologinya diawali dengan ayat al-Qur'an, selanjutnya Telaah Kebahasaan yang kemudian dilanjutkan dengan Tafsir Ilmiah Terdahulu, barulah kemudian Tafsir *'Ilmī* Salman dan diakhiri dengan Kesimpulan.

Hakikat ilmu al-Qur'an tidak bisa berubah sedikitpun yakni sudah final (*qāti'ah wa mutlaqah*) dan ilmu yang di miliki manusia sendiri belum selesai (*gairu nihaiyyah wa lā al-mutlaqah*) karena ilmunya masih berbatas eksperimen, keadaan, masa dan perangkat yang dipakai. Sedang, Tafsir '*ilmī* merupakan tafsir yang mengadopsi beberapa disiplin ilmu modern menurut Yusuf Qardhawi.[39]

Eksistensi Alam Perspektif *Tafsir Salman* dalam Konteks Kekinian

Surah *al-Nāzi'āt* dianggap mengandung isyarat ilmiah mengenai kejadian alam semesta, terutama peristiwa *Big Bang.* Ayat yang dianggap membahas *Big Bang* dalam Tim Tafsir Ilmiah Salman ini ialah ayat 1-7, pembahasannya sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya di atas yakni dengan kajian astronomis/ kosmologis, yang kemudian dilanjutkan pada ayat 15-33 masih tetap dengan pembahsan yang sama yakni penciptaan alam, yang juga disajikan dengan tinjauan sejarah atas kisah Firaun, dan terakhir pada ayat 34-46 yang mengandung isyarat kiamat, dari sudut pandang kosmologi.[40]

[39] Armainingsih, "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawāhir fī Tafsīr", hlm. 100 dan 115.

[40] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 76.

Proses dan konsep terciptanya alam ini menggambarkan bahwa keberadaan alam sangatlah penting, dan telah diperhitungkan dari terbentuknya molekul terkecil hingga terciptanya bumi sebagai pijakan dan kehidupan makhluk-Nya. Dalam Tim Tafsir Ilmiah Salman untuk menguak tentang rahasia Allah, bukan hanya terbatas pada sunnah Allah saja, yakni ayat-ayat *kauniyyah* tersebut juga ditafsirkan menggunakan teori ilmiah dengan tipologinya yakni ada dibagi menjadi tiga bagian; perspektif metodologi-konstektualisasi kontemporer, persepktif Historis, dan perspektif tafsir *'ilmī.*[41] Hal ini bertujuan guna untuk menjawab tuntutan zaman dan juga untuk menjawab problematika dunia masa kini.

Dunia masa kini adalah dunia yang sudah banyak dikuasi oleh ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karenanya Ilmu pengetahuan untuk menadaburi al-Qur'an harus terus disosialisasikan, seperti halnya dengan indra yang biasanya bersifat verbal dan observasional-eksperimental. Di samping itu ada pula akal, qalbu, dan *fu'ad* yang bersifat transendental-filosofis, untuk mengetahui ayat-ayat Allah terkait kejadian di alam semesta. Sebagaimana penciptaan langit dan bumi, siang dan malam, hujan yang berupa air yang dengannya Ia hidupkan tetumbuhan di atas bumi yang tandus.[42] Pada kenyataannya, air merupakan harta yang bernilai tinggi dan termasuk dalam kebutuhan primer. Hanya saja karena keberedaan air yang melimpah ruas membuat manusia lupa akan kualitas air yang Allah berikan.[43]

[41] Sahidah, "Tafsir Salman dalam Wacana", hlm. 103.

[42] Rahman, *Ensiklopediana Ilmu dalam al-Quran,* hlm. 15-17.

[43] Efendi, Perlindungan Sumberdaya Alam Dalam Islam Natural Resource Protection In Islam, *Kanun Jurnal Ilmu Hukum,* No. 55, Th. XIII (Desember, 2011), hlm. 5

Teori *Big Bang* yang dijelaskan dalam *Tafsir Salman* QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-7 juga mengutip pembahasan dari tafsir *'ilmī* al-Rāzī, bahwa memungkinkan ayat 1-5 bisa jadi mengacu kepada makhluk yang banyak dan diantara tafsir yang ada, penafsiran rangkaian ayat tersebut sebagai isyarat *Big Bang* adalah sebuah alternatif pemaknaan baru. Teori *Big Bang* ini adalah teori tentang alam semesta, dan di dalam al-Qur'an sendiri secara implisit telah disebutkan ayat tentang penciptaan alam semesta. Sebagaimana dalam pembahasan *Tafsir Salman* yang menggunakan pendekatan ilmiah dengan corak *tafsir 'ilmī* yang pada hakikatnya sendiri bertujuan untuk mencoba menggali aspek ilmiah al-Qur'an. Jadi keberadaan alam semesta ini ditafsirkan dalam *Tafsir Salman* selaras dengan QS. al-Nāzi'āt [79]: 1-7 dengan pendekatan ilmiah bahwa Teori *big bang* merupakan teori untuk mendukung kebenaran al-Qur'an dengan segala aspek kemukjizatan ilmiahnya.

Umat Islam adalah umat yang menjadi saksi atas kebenaran ajaran-Nya, dengan demikian umat Islam harus juga mengetahui ilmu pengetahuan dan teknologi yang tetap berlandaskan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Ada banyak problem di alam yang belum dipahami oleh manusia oleh karenanya dialog al-Qur'an dengan *sains* harus dipertimbangkan tanpa mengurangi keagungan al-Qur'an itu sendiri. Dalam *Tafsir Salman* dijelaskan terkait proses *big bang* yang merupakan awal dari kejadian alam. hal ini tidak bisa dipungkiri kebenarannya dan tidak bisa ditelan mentah-mentah bahwa bisa jadi kejadian penciptaan alam tidak demikian. Namun, hal ini telah dinyatakan benar oleh banyak ilmuan astronomi termasuk dalam *Tafsir Salman* ini sendiri.

Allah berfirman dalam al-Qur'an QS. al-Nāzi'āt [79]: 27-32, Allah menyeru untuk menadaburi berbagai peristiwa dan substansi terkait alam, untuk menyampaikan kebenaran atas ke Maha Wujudan dan ke-Esa-an Allah serta sifat-sifat-Nya, dengan demikian maka semua yang berada di alam semesta ini tidak lain sebagai bentuk tanda-tanda kebesaran Allah yang memperlihatkan dan menyampaikan keberadaan dan sifat-sifat-Nya. Namun pemahaman terkait al-Qur'an dengan penalaran setiap orang memiliki tingkatan masing-masing.[44]

Dipaparkan dalam *Tafsir Salman* bahwa keberadaan alam semesta pada mulanya berwujud *energy* yang kemudian bertransformasi menjadi partikel-partikel mikro (*dukhān,* dalam QS. Fuṣṣilat [41]: ayat 11) hal ini berkesesuaian dengan hukum dari Einstein yakni $E= mc^2$.[45] Penjelasan-penjelasan dalam ulasan Tafsir Ilmiah Salman terkait penciptaan alam yang ada dalam al-Qur'an surah al-Niza'at selalu dipaparkan dengan penelitian ilmiah. Dan hal ini selaras dengan ayat-ayat al-Qur'an yang mengarahkan pandangan dan mengisyaratkan kepada ilmu dan segala fenomena supaya manusia membukanya dengan potensi akal pikiran yang sudah Allah anugerahkan kepada umat manusia. Inti sari dari ayat-ayat al-Qur'an yang menginformasikan terkait dengan alam semesta dan substansinya merupakan sebuah isyarat dari pembuktian ilmiah yang esensial.[46]

---

[44] Feris Firdaus, *Alam Semesta; Symber Ilmu, Hukum, dan Informasi Ketiga Setelah al-Quran dan Sunnah* (Yogyakarta: Insania Cita Press, 2004), hlm. 35-36.

[45] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 102.

[46] Sahidah, "Tafsir Salman Dalam Wacana", hlm. 53.

Apabila riset ini menunjukkan adanya keselarasan dan berimbang dalam ketentuan jagat raya, hal ini tidak lain karena suatu manifestasi akan ke Maha Wujudan Allah SWT atas semua yang diciptakan-Nya. Hukum dan peristiwa di alam semesta ini beraturan dari molekul terkecil hingga keluasan yang tidak terbatas, berjalan beriringan pada rotasi yang sama. Keindahan ini dan semua substansi yang ada di alam semesta ini, hanyalah Allah yang maha menciptakannya dilengkapi galaksi-galaksi bintang dan planet yang tidak terhingga dan berjalan selaras dengan ketetapan secara transenden.[47]

Sains dalam keilmiahan *Tafsir Salman* khusus surah al-Nāzi'āt menempatkan kajian alam semesta sebagai objek kajian, yang penciptaannya dikaji melalui ilmu astronomi dan kosmologi hingga titik energi yang belum diketahui karakteristiknya dan sumbernya yang disebut dengan *dark energy* (energi gelap). Dan penciptaan alam disini pada ayat 15-33, juga disinggung tentang kekuasaan atau kekuatan seseorang yakni sosok Firaun Ramses II, yang dipaparkan dalam *Tafsir Salman* bahwa dari kekuatan ataupun kekuasaan seseorang tidak akan mampu menciptakan alam semesta dengan tahapan sedemikian rupa yang kemudian diperuntukkan untuk kedatangan manusia.

Siklus alam yang dijelaskan dalam *Tafsir Salman* mengasumsikan penjelasan bahwa sesungguhnya siklus alam di bumi dan angkasa masih terus berlangsung. Sebagaimana setiap saat di matahari berlangsung reaksi termonuklir, pembentukan benua dari terbelahnya benua lainnya atau melalui pergerakan lempeng-lempeng tektonik yang memunculkan gunung-gunung, tumbuhan yang melakukan fotosintesis dengan

[47] Harfa, "Keseimbangan Penciptaan Bumi", hlm. 4-5

bantuan matahari, integrasi dari dua elemen senyawa-senyawa organik dari molekul-molekul anorganik, dan keberlangsungan gas-gas yang belum dketahui yang terus-menerut tercipta dan berkaitan satu sama lainnya hingga makhluk hidup dapat berkembang melalui oksigen.[48]

Tidak ada keraguan bagi al-Qur'an untuk meyakini apa yang Allah ciptakan di dunia ini ialah kehendak-Nya, dan kesepadanan atas ciptaan-Nya juga dijelaskan dalam pembentukan planet Bumi.[49] Sebagaimana menurut ahli astronomi yang pada ayat 27-33 ini menjelaskan terkait kronologis enam proses penciptaan langit dan bumi.[50]

Integrasi agama dan sains, tidak terlepas dari al-Qur'an sebagai pedoman kehidupan dan ilmu berproses secara kompetitif dan bersama-sama menuai kemanfaatan disetiap lapisan masyarakat, dan ajakan al-Qur'an pada manusia ialah menadaburi berbagai kejadian ataupun peristiwa alam (ayat *kauniyyah*) sebagai bentuk dari bukti keagungan-Nya.[51]

Eksistensi alam semesta yang dipaparkan dalam *Tafsir Ilmiah Salman* juga tergambar dari ayat 34-46 yang tampaknya berbicara mengenai suasana Hari Kiamat, yakni tentang kehancuran alam semesta total. Sebagaimana proses yang masih terus-menerus berlangsung dan semua yang ada di tata surya akan megalami evolusi, tidak terkecuali warna matahari yang dapat berubah menjadi putih kemudian menjadi merah, jari-jarinya kemudian membesar dan dayanya meningkat, yang mengakibatkan tata surya akan "berenang" dalam plasma panas matahari. Karena

[48] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 102-106.
[49] Harfa, Keseimbangan Penciptaan Bumi, hlm. 8.
[50] Harfa, Keseimbangan Penciptaan Bumi, hlm. 35.
[51] Purwaningrum, Elaborasi Ayat-ayat Sains, hlm. 126-127.

matahari saat itu menjadi sangat besar manusia di bumi tidak dapat melihat gerhana matahari total hanya gerhana matahari cincin, ini lah evolusi matahari yang akan menjadi *red giant* yang disinyalir membawa kiamat di tata surya. Hal ini kemungkinan terjadi bermiliar-miliar tahun kedepan.[52]

Pada bagian akhir dari *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma* menjelaskan bahwa kiamat mungkin saja tidak serentak diseluruh alam semesta yang mungkin saja kiamat terjadi secara bertahap dan dimulai dari tata surya atau galaksi tempat bumi ini. *Wallāhu a'lam bi al-ṣawāb*

Kesimpulan

Dapat disimpulkan dari uraian diatas bahwa eksistensi alam yang dipaparkan oleh para ilmuan dan filosof merupakan suatu gambaran yang memang menyatakan bahwa alam tersebut memang tercipta dari ketiadaan menjadi ada yang tentunya ada yang menciptakan dengan proses-proses tahapan terbentuknya alam semesta ini. Sedangkan eksistensi alam yang tergambar dalam surah al-Nāzi'āt merupakan suatu penciptaan awal hingga terbentuknya dan peristiwa kehancurannya yang bertahap sebagaimana yang dipaparkan dalam *Tafsir Salman* dengan kajian *Tafsir 'ilmī. Tafsir 'ilmī* juga memiliki peran penting penunjang deskripsi-deskripsi al-Qur'an tentang alam fisik atau alam dunia menurut peristilahan al-Qur'an, yang tidak menjelaskan fenomena alam metafisik dalam al-Qur'an, seperti alam akhirat, dengan teori sains modern yang bersifat obyektif empris menyangkut aspek jagat raya. Dalam Surah al-Nāzi'āt ini dianggap mengandung isyarat ilmiah mengenai kejadian alam

[52] YPM Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah,* hlm. 114.

semesta, yakni pada ayat 1-7, pembahasannya sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya di atas yakni dengan kajian astronomis/kosmologis, yang kemudian dilanjutkan pada ayat 15-33 masih tetap dengan pembahasan yang sama yakni penciptaan alam, yang juga disajikan dengan tinjauan sejarah atas kisah Firaun, dan terakhir pada ayat 34-46 yang mengandung isyarat kiamat, dari sudut pandang kosmologi.

Daftar Pustaka

Akbar, Ali. "Kontribusi Teori Ilmiah Terhadap Penafsiran", *Jurnal Ushuluddin* Vol. 23 No. 1, Juni 2015.

Amin, Muhammad. "Kontribusi Tafsir Kontemporer Dalam Menjawab Persoalan Ummat." *Jurnal Substantia* Vol. 15, No. 1, April (2013).

Annisa dkk. "Metode Tafsir Al-Qur'an Kontemporer." *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 3 No. 2 Oktober (2017).

Armainingsih. "Studi Tafsir Saintifik: Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm Karya Syeikh Ṭanṭāwi Jauhārī." *Jurnal Al-Tibyan* Vol. I No.1 Januari–Juni (2016).

Asimov, Isaac. *Asimov's Chronology of Science and Discovery.* New York: Harper and Row Publishers Inc, 1989.

Efendi. "Perlindungan Sumberdaya Alam Dalam Islam Natural Resource Protection In Islam." *Kanun Jurnal Ilmu Hukum,* No. 55, Th. XIII, Desember, (2011).

Firdaus, Feris. *Alam Semesta; Symber Ilmu, Hukum, dan Informasi Ketiga Setelah al-Qur'an dan Sunnah.* Yogyakarta: Insania Cita Press, 2004.

Isaacs, Alan. K*amus Lengkap Fisika Oxford.* Jakarata: Erlangga, 1994.

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Balitbang Diklat Kementrian Agama RI. *Tafsir 'Ilmī: Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains.* Jakarta: Diklat Kementrian Agama RI, 2011.

Muchlisin, Annas Rolli dan Khairun Nisa. "Geliat Tafsir Ilmī di Indonesia dari Tafsir al-Nūr hingga Tafsir Salman." *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities* Vol. 2, No. 2, Desember (2017).

Musthafa KS, *Alam Semesta dan Kehancurannya menurut al-Qur'an dan Ilmu pengetahuan.* Bandung: PT Alma'arif, 1980.

Rahma, Khanifatur. *Al-Bahr fī al-Qur'an*: Telaah Tafsir *'Ilmī* Kementrian Agama RI, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.

Sahidah, Ai. "Tafsir Salman Dalam Wacana Tafsir 'Ilmī." *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam. UIN Sunan Kalijaga, 2017.

Sakni, Ahmad Soleh. "Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam." *Jurnal JIA,* Vol. 14, No. 2, Desember (2013).

Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an.* Jakarta: Rajawali Pers. 2014

Sunarsa, Sasa. "Teori Tafsir; Kajian Tentang Metode dan Corak Tafsir." *al-Afkar, Journal for Islamic Studies,* Vol. 2 No. 1, January (2019)

YPM Salman ITB. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'amma.* Bandung: Mizan Pustaka. 2014

Zulkarnain, Muhammad Akbar. "Tafsir Muhammad Abduh Terhadap Tayran Abābīl Surah al-Fīl Dalam Tafsir Al-Manār (Prespektif Tafsir 'Ilmī)." *Skripsi*. Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat. UIN Sunan Ampel. Surabaya, 2019.

Sofia Aulia Zakiyatun Nisa

URGENSI *QALBUN SALĪM* BAGI KESEHATAN SPIRITUAL DAN PSIKOLOGI MANUSIA

(Analisis Penasiran al-Ṭabarī pada QS. al-Syu'arā' [26]: 87-89)

Pendahuluan

Pada era modern masa kini, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin maju tidak dapat dipungkiri memiliki dampak positif bagi manusia. Namun, di sisi lain, kehidupan modern sering kali menjebak manusia pada mobilitas kehidupan yang condong kepada aspek materi. Tuntutan hidup pada era modern semakin kompleks dari berbagai aspek, meliputi kualitas pendidikan, pemenuhan ekonomi, pemerataan sosial, stabilitas politik, dan kebutuhan hidup lain yang tidak jarang menjauhkan manusia pemaknaan hidup sejati, yaitu beribadah kepada Allah dan mempersiapkan bekal bagi kehidupan akhirat kelak. Permasalahan kehidupan modern lebih lanjut menjerumuskan manusia pada problem psikologis yang menjauhkan dari kebahagiaan sejati. Salah satu penyebab dari problem tersebut adalah kemajuan ilmu pengetahuan dengan tren kebebasan akal yang tidak terkontrol

dalam menjalankan kehidupan, sehingga manusia tidak menyadari telah melupakan pentingnya organ lain seperti potensi hati sebagai keselamatan hidup.

Kedudukan hati yang terletak di dalam jiwa manusia memiliki peran yang penting, di mana hati dapat diibaratkan seperti pemimpin; ketua bagi anggota tubuh yang lain dalam menentukan keputusan untuk melakukan segala sesuatu. Selain itu, hati juga berperan untuk mempertimbangkan sebuah nilai atas kebenaran atau kesalahan yang mencakup perasaan; niat; pemikiran; angan-angan; hasrat; sikap; dan tindakan seseorang. Oleh karena itu, hati menjadi tolak ukur bagi kebaikan maupun keburukan derajat manusia di mata Allah SWT berdasarkan kepatuhan kepada perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Bukhari berikut,[1]

> Di dalam tubuh terdapat segumpal daging yang jika baik maka seluruh tubuh menjadi baik, dan jika ia rusak maka seluruh tubuh menjadi rusak. Ketahuilah bahwa yang segumpal daging itu adalah hati.[2]

Sabda Rasulullah Saw. dalam hadis di atas secara tidak langsung memberikan pesan terkait pentingnya memiliki hati yang baik, sehat, dan kuat untuk menjaga kualitas seluruh organ tubuh manusia yang lain. Hati dengan kriteria-kriteria

[1] Lihat, Imam al-Ghazali, *Samudera Hikmah al-Ghazali: Risalah Akbar Imam al-Ghazali Penggugah Iman* (Yogyakarta: Pustaka Al-Furqan, 2007), hlm. 232. Lihat, Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam* (Yogyakarta: Yayasan Insan Kamil- Pustaka Pelajar Offset, 2001), hlm. 147.

[2] Hadis ini berasal dari Abū Nu'aim, dari Zakaria, dari 'Amir diriwayatkan oleh Bukhari yang dapat dilihat pada, Ibn Hajar al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bāri Bisyaraḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhārī* (Fujalah: Miṣr, 2001), hlm. 186.

ini disebut sebagai *qalbun salīm* yang akan memperoleh berbagai kebaikan yang bermanfaat di dunia dan akhirat meliputi kemudahan, kebahagiaan, dan keselamatan. Adapun segala kepemilikan materi yang dimiliki selama hidup ternyata tidak dapat bermanfaat sedikitpun bagi manusia pada hari akhir kelak. Pada QS. al-Syu'arā' ayat 87-89 Allah SWT. berfirman,

وَلاَ تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ (٨٧) يَوْمَ لاَ يَنْفَعُوْ مَالٌ وَّلاَ بَنُوْنَ (٨٨)
اِلاَّ مَنْ اَتَى اللّٰهَ **بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ** (٨٩)

> Artinya: *Dan janganlah Engkau hinakan aku pada hari mereka dibangkitkan, (yaitu) pada hari (ketika) harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna. Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan* ***hati yang selamat.***

Penulis menelusuri kitab tafsir yang memiliki referensi pembahasan yang luas tentang kata "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ untuk memperjelas pembahasan ayat di atas. Pada kitab tafsir yang ditulis al-Ṭabarī penulis menemukan riwayat pembahasan yang cukup lengkap. al-Ṭabarī menafsirkan kata "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ" dengan merujuk riwayat-riwayat yang di sebutnya para ahli takwil dari berbagai sumber pada hadis maupun kitab tafsir lain. Setidaknya ada enam riwayat pembanding yang disuguhkan oleh al-Ṭabarī sebagai acuan pemaknaan yang paling tepat untuk menafsirkan kata "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ" tersebut. Dikenal sebagai" Ilmuan Ensiklopedik[3]" karena kecintaannya terhadap berbagai macam ilmu, al-Ṭabarī dalam menafsikan ayat di atas mengemukakan

[3] Al-Ṭabarī dikenal sebagai mufassir yang giat untuk mengajarkan dan menuliskan berbagai karya yang hingga kini masih menjadi rujukan bagi keilmuan Islam. Pendapat ini dapat dilihat pada, A. M. Ismatulloh, "Konsepsi Ibnu Jarir Al-Thabari Tentang al-Qur'an, Tafsir dan Ta'wil" dalam *Jurnal Fenomena,* Vol. IV, No. 2, 2012. Hlm. 207.

beberapa pendapat dengan mempertimbangkan pendapat paling kuat[4], sehingga penafsiran yang dilakukannya sarat akan dengan ilmu pengetahuan dengan legalitas yang dapat dipercaya sumbernya.[5] Maka penulis dalam hal ini tertarik lebih jauh untuk menggunakan tafsir al-Ṭabarī sebagai acuan untuk menganalisis bagaimana penafsiran "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ" QS. al-Syu'arā' [26]: 87-89, dan bagaimana urgensi *qalbun salīm* bagi kesehatan spiritual dan psikologi manusia yang akan penulis paparkan pada pembahasan selanjutnya.

Penelitian tentang penafsiran *qalbun salīm* sebelumnya telah dilakukan oleh Khoirul Masduki dengan judul *Makna Qolbun Salim dalam al-Qur'an: Kajian Tafsir Tahlili terhadap QS. al-Syu'arā': 89* yang mengemukakan bahwa *qalbun salīm* sebagai hati yang terbebas dari syirik dengan berbagai bentuknya. Berbagai aktivitas dan keadaan orang yang memiliki *qalbun salīm*, meliputi ibadah, keinginan, cinta, tawakal, segala urusan hidup, rasa takut, kekhusyukan, dan harapannya hanya ditujukan kepada Allah SWT. dengan keikhlasan. Ciri-ciri tambahan bagi *qalbun salīm* adalah mengedepankan tauhid, selamat dari kesombongan dengan mewujudkan sikap tawaduk, memiliki hati yang lapang sehingga terbebas dari penyakit hati seperti hasad, iri, dan dengki.[6]

---

[4] Lihat, Manna Khalil Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumil Qur'an.* Terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-Almu Al-Qur'an* (Bogor: Litera Antar Nusa, 2009), cet. 12, hlm. 502.

[5] Syaikh Muhammad Said Nursi, *Tokoh-tokoj Besar Islam Sepanjang Sejarah,* Terj. Khairul Amru Harahap dan Ahmad Faozan (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012), cet. 8, hlm. 347.

[6] Khoirul Masduki, *Makna Qolbun Salim dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tahlili terhadap Surat Al-Syuara ayat 89* (Skripsi: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), hlm. 61-62.

Definisi *qalbun salīm* di atas secara lebih rinci dipaparkan oleh Dian Jaelani dengan penelitiannya menemukan konsep *qalbun salīm* yang merujuk pada pendapat para mufasir sebagai hati yang terjaga dari dosa syirik, bebas dari cinta dunia yang berlebihan, tidak memiliki sikap pamrih, memiliki jiwa yang murni, dan senantiasa memperbaiki amal kebaikannya. Implikasi dari ayat di atas lebih lanjut juga memberi pesan agar manusia mempunyai sifat tawaduk di hadapan Allah maupun sesama manusia. Selanjutnya, manusia harus memiliki aqidah yang benar dan kuat dengan melakukan pemibnaan aqidah melalui lisan, perbuatan, dan hati agar memiliki *qalbun salīm* dalam dirinya.[7]

Urgensi *qalbun salīm* menurut Iswan dan Herwina dengan keadaan hati yang bersih, tenang, dan suci dari dosa seperti yang telah dipaparkan di atas termasuk dalam salah satu kekuatan potensi positif yang dimiliki manusia selain '*aql al-salīm* (akal yang sehat), dan *nafs al-muṭmainnah* (jiwa yang tenang). Tiga potensi positif dalam diri manusia tersebut merupakan implementasi dari kekuatan kepribadian manusia yang senantiasa menerapkan sikap istiqamah, integritas, ikhlas, jihad, dan amal shaleh. Selanjutnya, sikap-sikap ini membentuk sikap takwa, integritas, dan *nafs al-muṭmainnah.*[8]

---

[7] Dian Jaelani, *Implikasi Pendidikan dari QS. Asy-Syu'araa Ayat 87-89 Tentang Qalbun Salim Terhadap Pembinaan Aqidah* (Skripsi: Universitas Islam Bandung, 2015), hlm. i.

[8] Iswan, Herwina, "Penguatan Pendikan Karakter Perspektif Islam dalam Era Millenial IR. 4.0." dalam Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Era Revolusi "Membangun Sinergitas dalam Penguatan Pendidikan Karakter pada Era IR 4.0", Universitas Muhammadiyah Jakarta, 24 Maret 2018. Hlm. 28.

Berdasarkan beberapa penelitian-penelitian di atas, penulis akan melengkapi kajian sebelumnya dengan merujuk tafsir al-Ṭabarī terkait penafsiran "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ" QS. al-Syu'arā' [26]: 87-89, dan bagaimana urgensi *qalbun salīm* bagi kesehatan spiritual dan psikologi manusia secara lebih mendalam. Penulis akan menggunakan metode penelitian studi literatur dengan merujuk sumber data primer kitab *Tafsir al-Ṭabarī* dan literatur-literatur baik buku maupun artikel yang berkaitan dengan kajian. Penulis akan memaparkan hasil kajian secara deskriptif-analisis berdasarkan data yang diperoleh untuk menjelaskan penafsiran "بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ" QS. al-Syu'arā' ayat 87-89 dalam Tafsir al-Ṭabarī, selanjutnya penulis akan menelaah lebih lanjut terkait bagaimana urgensi *qalbun salīm* bagi kesehatan spiritual dan psikologi manusia.

Sekilas Tentang al-Ṭabarī dan Kitab Tafsir al-Ṭabarī

Imam al-Ṭabarī dikenal sebagai ulama yang menguasai beragam ilmu pengetahuan agama, seperti fikih, sejarah, hadis, dan tafsir. Al-Ṭabarī dikenal sebagai seorang mufasir, ulama, dan mujtahid yang lahir pada tahun 224 H/839 M di ibu kota Amūl Ṭabrastān, Iran ini memiliki nama lengkap Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Ibn Kaśīr Ibn Gālib al-Ṭabarī.[9] Nama Abu Ja'far adalah *kunyah* dari pemimpin daerahnya sebagai bentuk penghormatan atas keilmuannya. Sementara nama Ṭabarī *laqab*

[9] Shohibul Adib, M Syihabuddin Muin, Fahmi Arif El-Muniry, *Ulumul Qur'an Profil Para Mufassir Al-Qur'an dan Para Pengkajinya* (Banten: Pustaka Dunia, 2011), hlm. 1. Lihat, Mahmud, Mani' Abd Haim, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tasir* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 67.

yang dinisbatkan pada daerah kelahirannya di Ṭabrastān.[10] Al-Ṭabarī selain menjadi figur intelektual muslim yang menjadi rujukan berbagai macam keilmuan yang dimiliki, ia juga memiliki kepribadian yang patut diteladani. Ia dikenal sebagai orang yang menjaga kerapian dalam berpenampilan, disiplin mengatur waktu, menjaga kesehatan, dan zuhud terhadap kehidupan dunia.[11] Al-Ṭabarī menghafalkan al-Qur'an pada usia tujuh tahun dan menulis hadis pada usia sembilan tahun.[12]

Selanjutnya, kapasitas keilmuan al-Ṭabarī dapat dilihat dari latar belakang keluarganya yang telah menamakan semangat untuk mencintai pendidikan dan ilmu keagamaan sejak kecil. Latar belakang semangat ilmiah dari keluarga yang kondusif ini juga dilengkapi dengan kondisi keilmuan agama Islam yang pesat pada bidang hadis, fikih, dan tasawuf. Pada tahun 850 M-945 M merupakan masa munculnya kritik terhadap enam kitab hadis (*Kutub al-Sittah*), terdapat pula perkembangan hukum Islam dengan tidak terbentuknya mazhab baru, selanjutnya pada tahun (624-625 M) adalah masa keemasan ilmu tasawuf.[13]

Tidak hanya itu, aktivitas al-Ṭabarī dalam safari ilmu yang dilakukan sejak usia 12 tahun yang dimulai sejak tahun 236 H ke berbagai wilayah di antaranya Mesir, Syam, dan Iraq menjadi

[10] Solahudin, *Neraka dalam Al-Qur'an dan dalam Pandangan Sarjana Muslim* (Tesis: SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), hlm. 59.

[11] Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir,* hlm. 67.

[12] Saifuddin Herlambang, *Studi Tokoh Tafsir dari Klasik Hingga Kotemporer* (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018), hlm. 21.

[13] Rasihan Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), Cet. I, hlm. 57. Lihat Muhammad Yusuf, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an Karya Ibn Jarir al-Tabari,* dalam Muhammad Yusuf Dkk, *Studi Kitab Tafsir (Menyuarakan Tkes Bisu),* (Yogyakarta: TERAS, 2004), hlm. 20-21.

latar belakang tambahan bagi penguasaanya dalam berbagai macam ilmu agama. Selain tiga negara tersebut, al-Ṭabarī telah melakukan pengembaraan ilmu ke Rayy dengan berguru kepada Abū 'Abdullah Muḥammad Muḥammad ibn Ḥumaid al-Rāzī. Di Basrah dan Kuffah ia berguru kepada Muḥammad ibn Mūsa al-Ḥarasī, dan Abū As'as Aḥmad ibn al-Miqdam. Di dua kota ini al-Ṭabarī berguru kepada al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Ja'faranī, sedangkan pada bidang fikih ia berguru pada Ḥumaid ibn Mas'adah, Baṣīr ibn Mu'āż al-Aqadī, dan Ḥannad ibn al-Sāri.[14]

Al-Ṭabarī tercatat telah berguru kepada lebih dari 60 guru lain yang di antaranya telah berguru pada Muḥammad ibn 'Abd al-Malik ibn Abī al-Syawārib, Ismail ibn Musa al-Suddi, Ishāq ibn Abī Isrā'īl, Muḥammad ibn Abī Abī Ma'sar, Muḥammad ibn Aufat-Ṭa'i, Musa ibn Sahal ar-Ramali, Al-Bukhari dan Muslim, 'Abd al-Malik ibn Abu al-Syawarib, Ahmad ibn Mani' al-Bagawī dan guru-guru lainnya. Dengan luasnya kapasitas keilmuan yang dimilikinya, banyak murid yang belajar kepada al-Ṭabarī, di antaranya Aḥmad ibn Ali ibn Muḥammad ibn Naṣr, Aḥmad ibn Qāsim ibn 'Ubaidillah ibn Maḥdi, Sulaiman ibn Aḥmad ibn Ayub al-Lakhmī, dan Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Ḥamdan ibn 'Alī.[15]

Pada tahun 310 H/923 M di kota Baghdad, Iraq, Al-Ṭabarī wafat setelah sekian lama melakukan pengembaraan ilmu dan menuliskannya dalam banyak kitab.[16] Adapun beberapa karya

[14] Lihat, Muḥammad Ḥusain al-Żahabī, al-Tafsīr wa al-Mufassirūn (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), Vol. 1, hlm. 215.

[15] Amaruddin MA, "Mengungkapkan Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* Karya Ath-Thabari", dalam *Jurnal Syahadah,* vol. II, Oktober 2014, hlm. 8.

[16] Muhammad Yususf, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an Karya Ibn Jarir al-Tabari,* hlm. 5-6.

kitab Al-Ṭabarī menurut kelompok spesifikasi ilmu terdapat pada tabel berikut:[17]

No	Bidang Ilmu	Nama Kitab
1.	Ilmu Hukum	*Adāb al-Manasi, Al-Adar fi al-Usul, Latīf al-Qauli fī Aḥkam Syara'i,* dan *Mujaz.*
2	Kajian Al-Qur'an dan Tafsir	*Faṣl al-Bayn fī al-Qirā'at, Jamī' al-Bayān fī Faṣl al-Bayn fī al-Qirā'at, Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (270-290 H) dan *Kitab al-Qirā'at.*
3	Kajian Hadis	*Ibārah al-Ru'ya, Tahzib Fad'il* dan *Al-Ibārah* *Musnad al-Mujarrad.*
4	Kajian Teologi	*Dalālah, Fad'il, Radd 'alā żi al-Asfar, al-Radd 'alā al-Harqusiyyah, al-Basīr fī Ma'ālim al-Dīn.*
5	Etika Keagamaan	*Adāb al-Nufus al-Jayyidah wa al-Akhlāq al Nafisah, Adab al-Tanzil, Tarikh al-Umam wa al-Muluk,* dan *Tahzib al-Asar.*

[17] Tabel yang penulis susun berdasarkan data yang dapat dilihat, Asep Abdurrahman, "Metodologi Al-Thabari dalam Tafsir *Jami'ul Al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an*" dalam *Jurnal Koordinat,* vol. XVII, No. 1, April 2018, hlm. 74. Dalam hal ini, Asep merujuk pada, Muhammad Yusuf, *Jami' al-Bayan..* hlm. 8-9. Lihat Manna Khalil Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumil Qur' a,* terj. Mudzakir AS. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Bogor: Litera Antar Nusa, 2009), cet. 12, hlm. 526. Lihat, Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Aziz, *Membahas KItab Tafsir: Klasik-Modern* (Tangerang Selatan: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009) Cet. ke-1, hlm. 3-5.

Di antara karya al-Ṭabarī yang paling fonumenal adalah kitab tafsir *Tafsīr Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (Tafsīr al-Ṭabarī). Kitab ini ditulis dengan latar belakang keresahan dalam diri al-Ṭabarī melihat realitas pemahaman umat Islam yang dinilainya kurang berkualitas, sebagian umat Islam masa itu hanya membaca teks al-Qur'an tanpa memahami makna hakikinya. al-Ṭabarī kemudian menulis tafsir dengan tujuan untuk mengungkap beragam makna al-Qur'an dengan ditambahkan pula pembahasan atas mukjizat al-Qur'an dari aspek bahasa seperti nahwu dan *balagah.* Isi dari kitab ini menggambarkan judul yang dipilih al-Ṭabarī sebagai kumpulan dari keterangan-keterangan *(Jamī' al-Bayān)* dari berbagai macam kelimuan dari berbagai disiplin keilmuan *qirā'at, fiqh,* dan akidah.[18] Berdasarkan sumber data yang ditemukan penulis, kitab ini ditulis atas dorongan seorang guru al-Ṭabarī yang bernama Sufyān ibn 'Uyainah dan Wakī' ibn al-Jarrāḥ kepadanya untuk menuliskan kitab tafsir.[19]

Kitab *Tafsīr Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (Tafsīr al-Ṭabarī) mulai dicetak pada tahun 1992 yang diterbitkan oleh Dār al-Kutub 'Ilmiyyah. Dilihat dari penafsirannya, secara umum Tafsir al-Ṭabarī disusun berdasarkan tertib ayat dan tertib surat mushaf 'Uśmānī. Sedangkan metode yang digunakan al-Ṭabarī dalam menafsirkan al-Qur'an menurut H. Abdul Djalal adalah menggunakan metode komperatif (*muqaran*), yaitu membandingkan pendapat para ulama dan mengambil

[18] Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 69.

[19] Subḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiś fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirūt: Dār al-'Ilm lil al-Malāyīn, 1972), hlm. 290.

pendapat yang paling kuat darinya.[20] Metode yang digunakan al-Ṭabarī untuk mengutip pendapat para ulama ini lebih lanjut disebut dengan sistem *isnad* (penafsiran yang disandarkan pada sumber periwayatan sahabat dan tabiin). Sehingga penafsiran al-Ṭabarī merupakan penafsiran tafsir *bil ma'ṡur.*[21] Lebih lanjut, metode *isnad* yang diterapkan al-Ṭabarī kemudian dipaparkan dalam bentuk penafsiran *tahlilī,* yaitu menafsirkan al-Qur'an secara global dengan menjelaskan secara menyeluruh aspek makna yang terkandung di balik ayat atau surat.[22]

Adapun sistematika penafsiran al-Ṭabarī secara rinci adalah sebagai berikut:[23]

1. Sebelum menafsirkan al-Qur'an menyebutkan *munasabah* (hubungan) antar ayat maupun atar surat.
2. Menafsirkan al-Qur'an dengan merujuk hadis (*bī al-ma'ṡur*).
3. Menjelaskan analisis bahasa (*lugah*) pada suatu kata dalam ayat yang memiliki pebedaan pendapat pada riwayat-riwayat yang diambil.

---

[20] Lihat, H. Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2002), hlm. 31. sebagaimana yang dikutip dalam, Adistia dkk., "Telaah Kitab Tafsir Ath-Thabari dalam QS. Al-Maidah Ayat 51", dalam *Jurnal Al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir,* vol. 1, no. 2, Desember 2019: 55-78, hlm. 61-62.

[21] Lihat, Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi", dalam *Jurnal Lektur Keagamaan, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Balitbang Kemena,* vol. 13, no. 1, hlm. 61-62.

[22] Amaruddin MA, "Mengungkapkan Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* Karya Ath Thabari".. hlm. 12.

[23] Yunus Hasan Abidu, *Dirasat wa Mabahits fi Tarikh al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin,* terj. Qadirun Nur dan Ahmad Musyafiq, *Tafsir al-Qur'an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir* (Jakarta: Gaya Media, 2007), hlm. 72.

4. Memberikan tambahan sya'ir dan analisa prosa Arab pada penasiran ayat-ayat tertentu untuk menjelaskan makna kosakata dalam kalimat suatu ayat al-Qur'an.
5. Memasukkan proses pemikiran analogis untuk mentashih dan mentarjih suatu ayat dengan memperhatikan aspek *i'rāb* ayat tersebut.
6. Memaparkan ragam *qirā'āt* untuk mengungkap makna ayat secara lebih mendalam.
7. Untuk ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum, dilampirkan data tentang perdebatan dalam bidang fikih maupun teori hukum Islam (*uṣul al-fiqh*) dengan tujuan untuk mengambil kesimpulan *istinbat* hukum.
8. Melakukan harmonisasi makna antar ayat unutk memperoleh makna ayat secara utuh.
9. Mengambil kesimpulan atas penafsiran yang diambil dengan menambahkan alasan-alasan terkait.

Pengertian kata *Qalbun Salīm* Secara Umum

Pengertian *qalbun salīm* terdiri dari dua kata yang awalnya berdiri sendiri, yaitu kata *qalb* dan *salīm*. *Qalb* menurut kamus bahasa Arab memiliki beberapa makna, di antaranya kata ini sering diartikan sebagai hati, isi, jantung, dan inti.[24] Kamus *Lisān al-A'rab* mengartikan kata *al-qalbu* sebagai pemindahan atau perubahan sesuatu dari bentuk asalnya.[25] Pengertian ini juga terdapat dalam kitab *Asās al-Balāgah* yang mengartikan *qalb*

[24] Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm.1145-1146.

[25] Ibnu Manżur, *Lisān al-A'rab* (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), juz. 1, hlm. 805

sebagai memindahkan sesuatu dari asalnya.[26] Makna perubahan atau pemindahan pada definisi *qalb* berkaitan dengan akar katanya yang memiliki asal kata membalik. Rasulullah Saw. bersabda,[27]

إنما سمي قلب من تقليبه

"Sesungguhnya dinamakan qalb karena cepatnya ia berbolak-balik "

Definisi *qalb* di atas mengarah pada hati sebagai pusat terbentuknya berbagai macam emosi manusia, seperti gembira, sedih, bahagia, sengsara, marah, gelisah, dan lain sebagainya. Berbagai perasaan tersebut dapat berubah-ubah sesuai dengan apa yang dialami manusia dalam menghadapi peristiwa-peristiwa dalam hidupnya. Selain itu, bentuk-bentuk perasaan tersebut dapat dikenali melalui ekspresi yang tampak pada mimik wajah maupun gerak-gerik tubuh seseorang.

Rizal Ibrahim membagi kata *qalb* (hati) dalam dua pengertian; *Pertama,* hati jasmani, yaitu bermakna anggota tubuh manusia yang terletak pada pinggir dada sebelah kiri dengan bentuk bulat memanjang bernama jantung yang terdiri dari segumpal daging *Kedua,* hati ruhani, yaitu hati yang memiliki sifat ketuhanan (*rabbaniyyah*) dan berhubungan dengan hati jasmani. Hati ini adalah sesuatu yang halus (*laṭīfah*)

[26] Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamaksyarī, *Asās al-Balāgah* (Beirūt: Dār al-Sadr, 1979), hlm. 518.

[27] Lihat, Zulfatmi, "Kompetensi Spiritual Pendidik (Suatu Kajian pada Unsur Kalbu)", dalam *Jurnal Mudarrisuna,* vol. 7, no. 2, Juli-Desember 2017, hlm. 157. Lihat, Bahrum Subagiya, Akhmad Alim, "Implementasi Tazkiyyah Qalb dalam Pendidikan Islam", dalam *Annual Conference on Islamic Education and Social Sains (ACIEDSS 2019),* vol. 1, no. 2, 2019: Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Era Revolusi Industri 4.0, hlm. 345.

sebagai alat untuk mengenal dan merasakan segala sesuatu, sehingga darinya akan terlihat hakikat manusia dengan amanah kehidupan yang telah diberikan oleh Allah.[28] Pendapat bahwa hati jasmani berkaitan dengan hati ruhani seperti yang telah disebutkan sebelumnya sama dengan pendapat al-Ghazali yang mengklasifikasikan hati menjadi dua bagian; (1) Hati jasmaniyah, berupa segumpal daging di sebelah kiri dada. (2) Hati ruhaniyah sebagai keistimewaan *rabbaniyyah ruhani* yang diberikan Allah SWT kepada manusia. Al-Ghazali menambahkan bahwa perbedaan antara keduanya terletak pada fungsi hati ruhani yang berhubungan dengan alat spiritual (*diniyyah*), sedangkan hati jasmani tidak berhubungan dengannya.[29]

Berdasarkan pengertian dua macam hati di atas, penelitian ini terfokus pada pengertian hati ke-dua, yaitu hati ruhani. Pemaknaan *qalb* dari sisi ruhani adalah jantung dari ruh yang dimiliki manusia. Hati yang terletak pada ruh menggambarkan simbol keimanan maupun pusat terbentuknya perasaan, kepekaan, dan kebimbangan manusia yang berupa rasa cinta, kecenderungan, kesukaan, kedengkian, spiritualisme, kesombongan, kekuatan, kelelahan, keimanan, kekafiran, ketenangan, kecemasan, keraguan, kemauan, dan lain-lain.[30]

Dari pengertian yang telah dipaparkan sebelumnya, maka dapat diperoleh pemahaman bahwa tubuh manusia merupakan

---

[28] Rizal Ibrahim, *Menghadikan Hati* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 87.

[29] Pendapat Al-Ghazali ini dapat dikutip pada, Bahrum Subagiya, Akhmad Alim, "Implementasi Tazkiyyah Qalb dalam Pendidikan Islam"... hlm. 345.

[30] Said Abdul Azhim, *Rahasia Kesucian Hati,* terj. Ade Hidayat (Jakarta: Qultum Media, 2006), hlm. 2-3.

dimensi fisik, sedangkan hati (ruhani) adalah dimensi spiritual yang dimiliki manusia. Dimensi spiritual dalam hati mencakup gerbang untuk mengenal Allah SWT. dan rasa bergantung dari seorang manusia untuk memohonan pertolongan kepada-Nya. Hati dapat diibaratkan sebagai lidah (penampakan) tentang sejauh mana pengetahuan manusia akan Allah SWT. secara jelas dan benar. Oleh karenanya, hati adalah eksponen kebenaran manusia dalam menjalankan kehidupannya.[31]

Al-Qur'an menyebut kata *qalb* sebanyak 168 kali pada 155 ayat yang berbeda. Kata *qalb* diikuti dengan beberapa kata yang menyifatinya, salah satu contoh kata yang dimaksud adalah kata *salīm.* Dalam kamus *Lisān al-A'rab* kata *salīma* berarti selamat, diselamatkan atau disehatkan.[32] Kata ini berasal dari kata *salama* [33], selanjutnya berubah menjadi *salīm* ketika mensifatkan sesuatu. Maka makna dasar dari *qalbun salīm* dapat diartikan sebagai hati yang selamat. Kata *qalbun salīm* dapat ditemukan pada QS. al-Ṣāffāt ayat 84 dan QS. al-Syu'arā' ayat 89.[34] Penjelasan lebih mendalam akan penulis paparkan pada pembahasan selanjutnya.

---

[31] Fatuhullah Gulen, *Kunci-Kunci Rahasia Sufi* (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), hlm. 56.

[32] Ibn Manżur, *Lisān al-A'rab* (Kairo: Dār al-Hadīs, 2013), hlm. 662.

[33] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia...* hlm. 654.

[34] Lihat, Zulfatmi, "Kompetensi Spiritual Pendidik (Suatu Kajian pada Unsur Kalbu)"... hlm. 157. Lihat, Abu Bakar, MS, "Membahagiakan Sesama Manusia: Perpektif Psikologi", dalam *Jurnal Toleransi*, vol. 9, no. 1, Januari-Juni 2017, hlm. 31.

Penafsiran Ṭabarī tentang *Qalbun Salīm* QS. al-Syu'arā' ayat 87-89

Kata *qalbun salīm* seperti yang telah disebut di atas terdapat pada dua ayat dalam al-Qur'an dengan surat berbeda. Penulis akan merujuk pada salah satu surat pada QS. al-Syu'arā' ayat 87-89,

وَلاَ تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ (٨٧) يَوْمَ لاَ يَنْفَعُوْ مَالٌ وَّلاَ بَنُوْنَ (٨٨)
اِلاَّ مَنْ اَتَى اللّٰهَ **بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ** (٨٩)

> Artinya: *Dan janganlah Engkau hinakan pada hari mereka dibangkitkan, (yaitu)pada hari (ketika) harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna. Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan* ***hati yang bersih****.*[35]

Tiga ayat di atas yang menjadi rangkaian do'a Nabi Ibrahim As. yang berkaitan dengan dua ayat sebelumnya. al-Ṭabarī menafsirkan ayat وَلاَ تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ sebagai permohonan Nabi Ibrahim As. agar mendapatkan perlindungan dari kehinaan dan siksaan Allah SWT. pada hari ketika manusia di bangkitkan dari alam kubur menuju tempat perkumpulan kiamat. Kemudian, ayat يَوْمَ لاَ يَنْفَعُوْ مَالٌ وَّلاَ بَنُوْنَ menjelaskan kehinaan dan siksa yang dimaksud pada ayat sebelumnya adalah kehinaan yang akan didapatkan orang-orang kafir setelah melakukan perbuatan maksiat sepanjang hidup di dunia. Bahkan dalam konteks ini, harta maupun anak yang dimilikinya di dunia tidak berguna untuk menyelamatkan mereka. Maka pada ayat selanjutnya ayat اِلاَّ مَنْ اَتَى اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِيْمٍ merupakan doa nabi Ibrahim As.

[35] Aṭ-Ṭabari, *Tafsir Ath Thabari*, terj. Ahmad Aburraziq Al-Bakri (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), jld. 19, hlm. 622.

untuk mendapat perlindungan dari kehinaan dan siksa pada hari kebangkitan di mana satu-satunya yang berguna untuk menyelamatkan manusia pada hari itu adalah hati yang selamat, yaitu terbebas dari keraguan tauhid atas ke-Esaan Allah SWT. maupun hari kebangkitan setelah mati.[36]

Menarik untuk ditelusuri lebih mendalam bahwa al-Ṭabarī menafsirkan kata *qalbun salīm* sebagai hati yang selamat, sedangkan pada terjemah asli yang dikutip oleh al-Ṭabarī kata ini diartikan sebagai hati yang bersih. Sementara itu, pada konteks ayat di atas sebagian besar mufasir mengartikan *qalbun salīm* sebagai hati yang bersih. Hal ini berbeda dengan makna dasar *qalbun salīm* yang berarti hati yang selamat seperti penafsiran al-Ṭabarī di mana berdasarkan sumber riwayat yang dikutip al-Ṭabarī terkait makna ayat tersebut lebih condong pada penafsiran hati yang bersih. Riwayat yang dikutip al-Ṭabarī dapat dilihat pada tabel berikut,[37]

No	Sumber Riwayat	Pemaknaan *qalbun salīm*
1	Ya'kūb ibn Ibrāhim	Mengetahui bahwa Allah itu benar, kiamat itu benar, dan kebangkitan setelah alam kubur itu benar.
2	Ibn Basyasyar	Tidak ada keraguan di dalamnya
3	Al-Qāsim	Di dalamnya tidak ada keraguan kebenaran

[36] Aṭ-Ṭabari, *Tafsir Ath Thabari...* hlm. 622-625

[37] Sumber riwayat yang dikutip Aṭ-Ṭabari disebutnya sebagai pejelasan dari para ahli takwil dimana mereka mengartikan *qalbun salīm* sebagai hati yang bersih dengan penjelasan rinci yang berbeda-beda. Lihat, Aṭ-Ṭabari, *Tafsir Ath Thabari...* hlm. 622-625.

4	Al-Ḥasān	Selamat dari kesyirikan
5	Yūnus	Selamat dari kesyirikan
6	Amru ibn ‘Abd al-Ḥamīd al-Amilī	Hati yang ikhlas

Menurut hemat penulis, kesimpulan al-Ṭabarī dalam menafsirkan kata *qalbun salīm* sebagai hati yang selamat adalah merujuk pada makna dasar kata tersebut secara umum. Selain itu, hati yang selamat dapat menjadi sebuah kesimpulan dari keadaan hati yang mencakup ciri-ciri yang dimiliki manusia, seperti kuatnya tauhid, bebas dari syirik, dan ikhlas. Semua rincian keadaan tersebut dimiliki oleh manusia yang mempunyai hati yang bersih, yaitu hati yang selamat dari keraguan atas ke-Esaan Allah maupun keraguan akan adanya hari kebangkitan setelah mati, sehingga pada akhirnya hati tersebut merupakan hati yang menyelamatkannya pada kehidupan dunia hingga menemui hari akhir. Maka dapat dipahami bahwa hati yang selamat berhubungan dengan kualitas tauhid yang dimiliki manusia, hal ini dikarenakan tauhid yang murni (bersih) tersebut merupakan jalan bagi manusia untuk bertemu dengan Allah SWT. Pada pembahasan sebelumnya penulis telah menyinggung organ tubuh yang paling berharga bagi manusia, yaitu hati. Oleh karena itu, Allah melihat kualitas hati untuk menentukan balasan atas segala amal yang diperbuatnya selama di dunia. Hati yang bersih adalah modal utama bagi manusia agar selamat dari murka dan siksa-Nya.

Penafsiran al-Ṭabarī terkait *qalbun salīm* sebagai hati yang bebas dari syirik menurut penulis dapat ditelusuri melalui dua asumsi; *Pertama, qalb* sebagai dimensi spiritual sebagaimana

yang telah dipaparkan pada penjelasan sebelumnya menurut al-Tirmīżī dikarenakan *qalb* merupakan lapisan hati kedua yang bertugas sebagai tempat munculnya keimanan dan bersemayamnya cahaya keimanan, sumber pengetahuan, tempat spiritual keagamaan manusia. Sedangkan lapisan hati selanjutnya adalah *Ṣadr* (sebagai inti dari tindakan dan interaksi dengan keperibadian spiritual), *Fu'ād* (tempat pengetahuan langsung atau makrifat), *Lūbb* (tempat cahaya tauhid dan sikap ilahiyyah).[38] Maka, pemaknaan selamatnya hati dari kesyirikan sebagai *qalbun salīm* menjadi dapat dibenarkan mengingat *qalb* adalah tempat sentral bagi keimanan dan spiritualitas seseorang. Keselamatan bagi keimanan seseorang yang terdapat pada *qalb* adalah bebas dari kesyirikan sebagai sebab yang mengganggu dan merusak keimanan.

Ibn Jauzi dalam hal ini mengutip pendapat Ḥasan dan Ibn Zaid yang berpendapat sama dengan al-Ṭabarī dengan menafsirkan *qalbun salīm* sebagai hati yang selamat dari syirik.[39] Pendapat senada juga dikemukakan mufasir lain seperti Ibn 'Aṭiyah, al- Khāzin, Ibn Kaśīr, dan al-Ṡa'lābī yang menafsrikan *qalbun salīm* sebagai hati yang bersih dari syirik.[40] Muṣṭafa al-Adawī

[38] Al-Tirmīżi, *Biarkan Hatimu Berbicara,* terj. Fauzi Faisal. B (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 13-16.

[39] Abū al-Faraj Abdurraḥmān ibn 'Ali ibn al-Jauzi, *Zād al-Māsir fī 'Ilmi Tafsīr* (Beirūt: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1422 H), jld. 3, hlm. 342.

[40] Lihat, 'Abd al-Haqq ibn Gālib ibn Aṭiyah al-Andalusī, *Al-Maḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz* (Beirūt: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1422 H), jld. 4, hlm. 235. Lihat, 'Alā'u al-Dīn 'Alī bin Muḥammad al-Bagdādī, *Lubāb al-Ta'wīl fī Al-Ma'āni al-Tanzīl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), jld. 4, hlm. 327. Lihat, Isma'il bin 'Umar Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah 1419 H), jld. 4, hlm. 134. Lihat, 'Abd al-Raḥman bin Muḥammad al-Ṡa'lābi, *Jawāhir al-Ḥasān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Dār al-Ihyā al-Turaṡ al-Arabī, 1418), jld. 4, hlm. 230.

juga mengutip beberapa pendapat ulama tentang pemaknaan *qalbun salīm,* yaitu selamat dari kesyirikan, bidah, dosa, maksiat, dan selamat dari berbagai penyakit hati, sehingga hati bersih dari sifat-sifat rendah, serta takut terhadap Allah. SWT. Ibn Qayyim al-jauziyyah kemudian melengkapi ciri-ciri yang telah dipaparkan bahwa hati yang selamat akan bebas dari seluruh syahwat dan syubhat yang betentangan dengan perintah Allah.[41] Imam 'Abd al-Qāsim menjelaskan lebih rinci bahwa kemurnian tauhid yang terbebas dari syirik akan menyelamatkan dari perilaku-perilaku sesat, bidah, lalai, maupun perilaku yang merugikan orang lain selama hidup di dunia.[42]

Berdasarkan pemaparan al-Ṭabarī tentang pengertian *qalbun salīm* sebagai hati yang selamat, kemudian definisi tersebut dapat diperluas melalui beberapa pendapat ulama-ulama yang membahas persoalan terkait. Sejauh ini, dapat dipahami bahwa bahwa manusia mendapat keistimewaan dibanding makhluk-makhluk lain dengan memiliki hati dalam organ tubuhnya. Hati dibagi menjadi dua jenis, yaitu hati fisik dan hati ruhani. Hati nurani adalah tempat tersambungnya manusia dengan spritualitas yang berkaitan dengan iman dan tauhid dengan indikator hati yang selamat adalah bersih dari segala bentuk perilaku syirik maupun perbuatan buruk yang menjauhkan manusia dengan Allah SWT.

Akan tetapi, pemaknaan *qalbun salīm* pada konteks QS. al-

[41] Pendapat Musthafa al-Adawi dan Ibnu Qayyin al-Zuziyyah dapat dilihat, Bahrum Subagiya, Akhmad Alim, "Implementasi Tazkiyyah Qalb dalam Pendidikan Islam"... hlm. 348.

[42] Lihat, Imam 'Abd al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin ibn 'Abd al-Malik al-Qusyairī, *Tafsīr al-Qusyairī al-Musammā Laṭāif al-Isyārāt*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), juz. 2, hlm. 403.

Syu'arā' [26]: 87-89 sebagai hati yang bersih dari syirik berbeda dengan pendapat al-Rāzī yang menafsirkan kata tersebut sebagai hati yang selamat dari keburukan akhlak dan kebodohan.[43] Adapun Al-Marāgī menafsirkan kata tersebut sebagai hati yang suci dari dosa, terbebas dari cinta dunia dan syahwat.[44] Meskipun demikian, adanya perbedaan penafsiran terkait makna *qalbun salīm* yang berlainan dengan makna terbebas dari syirik lebih jauh dapat ditelusuri melalui asumsi *kedua* bahwa kata *qalbun salīm* pada QS. al-Ṣāffāt [37]: 84 dan QS. al-Syu'arā' [26]: 89 merujuk pada kisah Nabi Ibrahim sebagai pemilik *qalbun salīm* tersebut. Selanjutnya, kedua ayat tersebut pada konteks masing-masing surat mengisahkan tentang kemurnian tauhid Nabi Ibrahim yang bebas dari syirik. Hal ini dapat dilihat dari terjemah kedua ayat tersebut dan keterkaitannya dengan ayat-ayat sebelumnya sebagaimana berikut,

> Dan sungguh Ibrahim termasuk golongan (Nuh). (Ingatlah) ketika dia datang kepada Tuhannya dengan **hati yang selamat (suci).**[45]

Kemudian Allah kembali menjelaskan kisah Nabi Ibrahim,

> Dan bacakanlah kepada mereka kisah Ibrahim. Ketika dia (Ibrahim) berkata kepada ayahnya (Azar) dan kaumnya. "Apakah yang kamu sembah?" Mereka Menjawab, "Kami menyembah berhala-berhala, dan kami senantiasa menyembahnya." Dia (Ibrahim) berkata, "Apakah mereka medengarmu ketika kamu berdoa (kepadanya)? Atau

[43] Muḥammad ibn 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gāi'b* (Dār al-Ihyā al-Turaś al-Arabī,1420), jld. 24, hlm. 517.

[44] Aḥmad bin Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Māragī* (Dār al-Ihyā al-Turaś al-Arabī,1420), jld. 19, hlm. 75.

[45] Terjemah QS. al-Ṣāffāt [37]: 83-84.

(dapatkah) mereka memberi manfaat atau mencelakakan kamu?" (Mereka menjawab), "Tidak, tetapi kami dapati nenek moyang kami mendapati begitu." Dia (Ibrahim) berkata, "Apakah kamu memperhatikan apa yang kamu sembah, kamu dan nenek moyang kamu terdahulu? Sesungguhnya mereka (apa yang kamu sembah) itu musuhku, lain halnya Tuhan seluruh alam, (yaitu) Yang telah menciptakan aku, maka Dia yang memberi petunjuk kepadaku, dan Yang memberi makan dan minum kepadaku, dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku, dan Yang akan mematikan aku, kemudian akan menghidupkan aku (kembali), dan Yang sangat kuinginkan akan mengampuni kesalahanku pada hari Kiamat." (Ibrahim) berdo'a, "Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah (ilmu), dan masukkan aku ke dalam golongan orang-orang shaleh, dan jadikan aku buah tutur yang baik bagi orang-orang sesudahku (yang datang kemudian, dan jadikan aku pewaris surga yang penuh kenikmatan, dan ampunilah ayahku, sesungguhnya ia termasuk orang yang sesat, dan janganlah Engkau hinakan aku pada hari mereka dibangkitkan. Yaitu pada hari (ketika)harta dan anak-anak tidak berguna kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan **hati yang bersih**."[46]

Berdasarkan kisah Nabi Ibrahim pada konteks dua surat di atas telah jelas menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim sebagai pemilik *qalbun salīm* memiliki hati yang bersih dari syirik. Nabi Ibrahim menentang kebiasaan nenek moyang bagi kaumnya beserta ayahnya Azar yang menyembah berhala. Nabi Ibrahim memiliki keyakinan tauhid yang murni sebagaimana nabi-nabi sebelumnya seperti Nabi Nuh bahwa hanya Allah SWT. sebagai

[46] Terjemah QS. al-Syu'arā' [26]: 69-89.

satu-satunya Tuhan yang berhak disembah dan dimintai segala permohonan maupun pertolongan. Kisah ini lebih lanjut terdapat pada QS. al-An'ām [6]: 84-89,

> Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata kepada ayahnya Azar, "Pantaskah engkau menjadikan berhala-berhala itu sebagai tuhan? Sesungguhnya aku melihat engkau dan kaummu dalam kesesatan yang nyata. Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kmi yang terdapat) di langit dan di bumi, dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin. Ketika malam menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah ibntang (lalu) dia berkata, "Inilah Tuhanku." Maka ketika ibntang itu terbenam dia berkata, "Aku tidak suka kepada yang terbenam." Lalu ketika dia melihat bulan terbit dia berkata "Inilah Tuhanku." Tetapi ketika bulan itu terbenam dia berkata, "Sungguh, jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat." Kemudian ketika dia melihat matahari terbit, dia berkata, "Inilah Tuhanku, ini lebih besar." Tetapi ketika matahari terbenam, dia berkata "Wahai kaumku! Sungguh, aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Aku hadapkan wajahku kepada (Allah) yang menciptakan langit dan bumi dengan penuh kepasrahan (mengikuti) agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik."[47]

[47] Terjemah QS. al-An'ām [6]: 84-89. Kisah pada ayat tersebut juga terdapat pada QS. al-Anbiyā' [21]: 51-70, terkait dengan kisah Nabi Ibrahim menentang ayah dan kaumnya yang menyembah berhala. Nabi Ibrahim menyebut kamunya sebagai orang-orang yang celaka karena telah menykutukan Allah dan menghancurkan berhala-berhala mereka. Kemudian tindakan Nabi Ibrahim dalam menghancurkan berhala-berhala menjadi sebab ia dibakar dalam api yang membara. Akan tetapi, karena kemurnian tauhid yang dimilikinya, Nabi Ibrahim diselamatkan oleh Allah atas tipu daya dan siksaan dari kaumnya tersebut.

Hubungan *Qalbun Salīm* dengan Kesehatan Spiritual dan Psikologi Manusia

Pada pembahasan sebelumnya ditemukan asumsi dasar bahwa *qalbun salīm* memiliki hubungan erat dengan dengan kualitas spritual manusia. Relasi antara keduanya adalah adanya hubungan antara kualitas *qalbun salīm* memiliki potensi potensi kebaikan yang dapat meningkatkan kompetensi spiritual (Zulfatmi, 2017). *Qalbu* adalah tempat yang memancarkan cahaya keimanan, pusat kekuatan spiritual yang tersimpan di dalamnya kekuatan ilahiyah (*spiritual power*). Jika kebaikan lebih mendominasi hati yang terpancar dengannya kualitas iman, maka hati akan sehat serta selamat dari berbagai keburukan akal maupun perbuatan.[48]

Iman menjadi landasan pokok dari kualitas tauhid yang dimiliki seseorang, dari tauhid yang kuat dan bersih dari segala kesyirikan inilah akan didapatkan hati yang selamat. Adapun cara untuk menjaga kualitas hati yang selamat adalah dengan melakukan *tazkiyyah al-qalb* (pembersihan hati) dengan mengenal Allah, menadaburi al-Qur'an, mengingat kematian atau akhirat. Semua upaya tersebut dilakukan untuk mensucikan hati agar senantiasa dekat dengan Allah SWT. (Bahrum Subagiya, 2019). Muḥammad ibn Ibrahim dalam *Syarh al-Ḥikam* menambahkan cara-cara untuk menjaga kebersihan hati atau disebutnya sebagai cara mendidik hati, yaitu dengan cara bertaubat, *qana'ah, zuhud,* menjalankan syari'at, meningkatkan takwa,

[48] Ahmad Razak, dkk, "Terapi Spiritual Islami: Suatu Model Penanggulangan Gangguan Depresi", dalam *Jurnal Dakwah Tabligh,* vol. 14, no. 1, Juni 2013, hlm. 146.

menjalankan sunah Rosul, tawakal, ikhlas, banyak berzikir.[49]

Selanjutnya, iman merupakan salah satu komponen yang membangun kekuatan spiritual selain islam, ihsan, dan takwa. Kekuatan spiritual mampu membimibng manusia mencapai derajat kemuliaan dalam hidup melalui kekuatan yang dimiliki manusia berupa akal sehat (*'aql al-salīm*), hati yang bersih (*qalbun salīm*), dan jiwa yang tenang (*nafs al-muṭmainnah*). Ketiga potensi positif manusia tersebut akan melahirkan akhlak mulia meliputi ikhlas, amal saleh, dan takwa.[50]

Potensi positif dari *qalbun salīm* tidak hanya mempengaruhi kualitas spiritual manusia. *Qalbun salīm* akan membuahkan keselamatan hati sesuai dengan fitrahnya, meliputi ketauhidan dan cenderungan hati untuk melakukan kebaikan dan menyuarakan kebenaran. Dengan terjaganya fitrah hati tersebut, tidak disadari dapat mempengaruhi psikologis manusia. Seseorang yang memiliki *qalbun salīm* akan merasakan ketenangan hidup sehingga terhindar dari keraguan, kebimbangan, dendam, benci, kikir, dan sifat-sifat buruk yang memperkeruh kondisi psikologis manusia.[51] *Qalbun salīm* dengan dasar kekuatan iman dan kedekatan manusia kepada Allah SWT. juga memberikan kekuatan bagi perbaikan dan pemulihan depresi maupun problem-problem kejiawaan yang dihadapi manusia sepanjang menjalani kehidupannya. Sebab, munculnya konflik, stres, depresi, dan ketidakbahagiaan

[49] Ahmad Haromaini, "Kondisi Hati dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Asy-Syukriyyah,* vol. 18, Oktober 2017, hlm. 62-64.

[50] Iswan, Herwina, "Penguatan Pendidikan Karakter Perspektif Islam dalam Era Millenial IR. 4.0."... hlm. 28.

[51] Zulfatmi, "Kompetensi Spiritual Pendidik (Suatu Kajian pada Unsur Kalbu)"... hlm. 173.

yang dihadapi manusia kerap kali bersumber dari keresahan, kegelisahan, dan hati yang tidak tenang. Kesehatan hati yang bersumber dari ketenangan dapat menjauhkan manusia dari perilaku menyimpang maupun problem-problem yang berhubungan dengan kesehatan mental.[52]

Peneliti bernama Hook dalam risetnya mengungkapkan bahwa terapi spiritual lebih lanjut dapat mengatasi berbagai macam persoalan gangguan mental manusia, seperti kecemasan, *schizopherinia,* dan depresi. Sementara itu, ilmuan David B. Larson dan Mr. Constance P.B dalam penelitiaannya menemukan pengaruh iman terhadap kesehatan. Kondisi spiritual yang stabil dapat menambah harapan usia kehidupan, penurunan akan kecanduan pada alkohol, rokok, dan obat penenang mental seperti obat pereda kecemasan, depresi, serta kemarahan. Sedangkan peneliti Islam bernama Ibrahim menjelaskan bahwa kualitas iman dalam diri seorang muslim yang teraktualisasi dalam ibadah shalat, puasa, maupun zikir secara tidak langsung mempengaruhi kesehatan fisik manusia.[53]

Maka semakin jelas bahwa *qalbun salīm* memiliki urgensi penting bagi manusia yang ingin selamat menjalani kehidupan dunia ini. Implementasi dari energi positif yang didapatkan dari *qalbun salīm* yang bersumber dari kesucian hati dan kebersihannya meliputi kekuatan tauhid dapat menciptakan suasana yang kondusif bagi ketentraman jiwa maupun psikologi manusia untuk menghadapi problem-problem kehidupan.

[52] Ahmad Razak, dkk, "Terapi Spiritual Islami: Suatu Model Penanggulangan Gangguan Depresi"... hlm. 145.

[53] Penemuan para peneliti ini dikutip dalam, Ahmad Razak, dkk, "Terapi Spiritual Islami: Suatu Model Penanggulangan Gangguan Depresi"... hlm. 147-148.

Maka mereka dapat menjalani kehidupan dengan berlandaskan pada kebenaran atas petunjuk dari iman kokoh. Mereka akan hidup dalam jalan yang lurus dengan berbagai amal shaleh baik individu maupun sosial, baik itu yang berhubungan dengan *hablumminallah* dan *ḥabl min al-nās* hingga mereka selamat pada hari akhir ketika bertemu dengan-Nya dengan membawa hati yang bersih dan amal yang diterima.

Kesimpulan

Pengertian tentang *qalbun salīm* menurut al-Ṭabarī adalah hati yang selamat dari keraguan atas ke-Esaan Allah maupun keraguan akan adanya hari kebangkitan setelah mati. Jika ditelusuri lebih lanjut, ciri-ciri dari pemilik *qalbun salīm* berhubungan dengan kuatnya tauhid yang mempengaruhi kualitas spiritual manusia. Kondisi spiritualitas yang baik dapat memberi dampak positif bagi kesehatan mental dan psikologi manusia.

Daftar Pustaka

Abidu, Yunus Hasan. *Dirasat wa mabahits fi tarikh al tafsir wa manahij al mufassirin*. Terj. Qadirun Nur & Ahmad Musyafiq. *Tafsir Al-Qur'an: Sejarah Tafsir Dan Metode Para Mufassir*. Jakarta: Gaya Media. 2007.

Abdurrahman, Asep. "Metodologi Al-Thabari dalam Tafsir *Jami'ul Al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an". Jurnal Koordinat.* Vol. XVII. No. 1. April 2018.

Al-Żahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1995.

Adib, Shohibul (dkk). *Ulumul Qur'an Ptrofil Para Mufassir Al-Qur'an dan Para Pengkajinya.* Banten: Pustaka Dunia. 2011.

Adistia (dkk). "Telaah Kitab Tafsir Ath-Thabari dalam Q.S Al-Maidah Ayat 51". *Jurnal Al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1. No. 2. Desember 2019.

Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī* (Dār al-Ihyā al-Turaṡ al-Arabī, 1999.

Al-Andalusī, 'Abd al-Haqq ibn Gālib Ibn Aṭiyah. *al-Maḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz.* Jld. 4. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah. 2001.

Al-Bagdādī, 'Alā'u al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad. *Lubāb al-Ta'wīl fī Al-Ma'āni al-Tanzīl.* Jld. 3. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah. 1994.

Al-Jauzi, Abū al-Faraj Abdurraḥmān ibn 'Ali. *Zād Al-Māsir fī 'Ilmi Tafsīr.* Jld. 3. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi. 2001.

Al-'Asqalānī, ibn Ḥajar. *Fath al-barī Bisyārah Ṣāḥiḥ al-Bukhari.* Fujalah: Miṣr. 2001.

Al-Ghazali, Imam. *Samudera Hikmah Al-Ghazali: Risalah Akbar Imam Al-Ghazali Penggugah Iman.* Yogyakarta: Pustaka Al-Furqan. 2007.

Al-Ṡa'lābī, 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad. *Jawāhir al-Ḥasān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Jld. 4. Dār al-Ihyā al-Turaṡ al-Arabī. 1997.

Al-Ṣāliḥ, Subḥī. *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'an.* Beirūt: Dār al-'Ilm lil al-Malāyīn. 1972.

Al-Tirmīżi, *Biarkan Hatimu Berbicara.* Terj. Fauzi Faisal. B. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2005.

Al-Zamaksyarī, Maḥmūd ibn Umar. *Asās al-Balāgah.* Beirūt: Dār al-Sadr. 1979.

Djalal, H. Abdul. *Ulumul Qur'an.* Surabaya: Dunia Ilmu. 2002.

Al-Qattan, Manna Khalil. *Mabahis fi Ulumil Qur'an*. Terj. Mudzakir AS. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Litera Antar Nusa. 2009.

Amaruddin. "Mengungkapkan Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* Karya Ath-Thabari". *Jurnal Syahadah.* Vol. II. Oktober 2014.

Anwar, Rasihan. *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat Dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 1999.

Aṭ-Ṭābari, *Tafsir Ath Thabari*. Terj. Ahmad Aburraziq Al-Bakri. Jakarta: Pustaka Azzam, jil. 19, 2009.

Azhim, Said Abdul. *Rahasia Kesucian Hati*. Terj. Ade Hidayat. Jakarta: Qultum Media. 2006.

Bastaman, Hanna Djumhana. *Integrasi Psikologi dengan Islam.* Yogyakarta: Yayasan Insan Kamil-Pustaka Pelajar Offset. 2001.

Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani. 2008.

Gulen, Fathullah. *Kunci-Kunci Rahasia Sufi*. Jakarta: Raja Grafindo. 2001.

Haromaini, Ahmad. "Kondisi Hati dalam Al-Qur'an". *Jurnal Asy-Syukriyyah.* Vol. 18. Oktober (2017.)

Herlambang, Saifuddin. *Studi Tokoh Tafsir dari Klasik Hingga Kotemporer.* Pontianak: IAIN Pontianak Press. 2018.

Ibn Kaśīr, Ismā'īl ibn 'Umar *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Jld. 4. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998.

Ibrahim, Rizal. *Menghadirkan Hati.* Yogyakarta: Pustaka Sufi. 2003.

Ismatulloh A.M. "Konsepsi Ibnu Jarir Al-Thabari Tentang Al-Qur'an, Tafsir dan Ta'wil". *Jurnal Fenomena.* Vol. IV. No. 2. (2012).

Iswan, Herwina. "Penguatan Pendidikan Karakter Perspektif Islam dalam Era Millenial IR. 4.0." dalam Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Era Revolusi "Membangun Sinergitas dalam Penguatan Pendidikan Karakter pada Era IR 4.0". Universitas Muḥammad iyah Jakarta. 24, Maret (2018).

Jaelani, Dian. *Impikasi Pendidikan dari QS Asy-Syu'araa Ayat 87-89 Tentang Qalbun Salim Terhadap Pemibnaan Aqidah. Skripsi*, Universitas Islam Bandung. 2015.

Mani', Mahmud. *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 2006.

Manżur, Ibn. *Lisān al-A'rāb*. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ. 2013.

_____. *Lisān al-A'rab*. Lebanon: Dar Al-Kutub al-'Ilmiyah. 1971.

Masduki, Khoirul. *Makna Qolbun Salim dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Tahlili terhadap Surat Al-Syuara ayat 89.* Skripsi: IAIN Sunan Ampel Surabaya. 2010.

MS, Abu Bakar. "Membahagiakan Sesama Manusia: Perpektif Psikologi". *Jurnal Toleransi.* Vol. 9. No. 1. Januari-Juni (2017).

Muḥammad Ibn 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gāi'b*. Jld. 24. Dār al-Ihyā al-Turaṡ al-Arabī, 1999.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesi.* Surabaya: Pustaka Progressif. 1997.

Nursi, Muḥammad Said. *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Terj. Khairul Amru Harahap dan Ahmad Faozan. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2012.

Saha, Sofyan. "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi". *Jurnal Lektur Keagamaan, Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Balitbang Kemena.* Vol. 13. No.1.

Razak, Ahmad (dkk). "Terapi Spiritual Islami: Suatu Model Penanggulangan Gangguan Depresi". *Jurnal Dakwah Tabligh.* Vol. 14. No. 1. Juni 2013.

Solahudin. *Neraka dalam Al-Qur'an dan dalam Pandangan Sarjana Muslim.* Tesis: SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2017.

Subagiya, Bahrum, Akhmad Alim. "Implementasi Tazkiyyah Qalb dalam Pendidikan Islam". *Annual Conference on Islamic Education and Social Sains (ACIEDSS 2019).* Vol. 1. No. 2. 2019.

Yusuf, Muḥammad. Jami' *al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an Karya Ibn Jarir al-Tabari*, dalam Muḥammad Yusuf (dkk). *Studi Kitab Tafsir* (*Menyuarakan teks Yang Bisu*). Yogyakarta: TERAS. 2004.

Zulfatmi, "Kompetensi Spiritual Pendidik (Suatu Kajian pada Unsur Kalbu)". *Jurnal Mudarrisuna.* Vol. 7. No. 2. Juli-Desember 2017.

PANCASILA

1. KETUHANAN YANG MAHA ESA
2. KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
3. PERSATUAN INDONESIA
4. KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK - SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
5. KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

Kajian tokoh tafsir dalam belantara studi al-Qur'an merupakan satu kajian yang tidak pernah sepi peminat. Intensitas kajian malah semakin meningkat seiring dengan perkembangan studi al-Qur'an dan Tafsir yang semakin menarik dan beranekaragam sudut pandang kajiannya. Kajian klasik pada ranah tokoh tafsir juga masih memiliki *blindspot* yang masih banyak memerlukan penelitian lebih lanjut, senada dengan itu kajian tokoh kontemporer dalam studi al-Qur'an juga memiliki satu peminat yang tidak pernah sepi. Dapat disebutkan satu contoh, awal tahun 2000an misalnya, setelah dikenalkannya gagasan-gagasan kontemporer Syahrur dalam studi al-Qur'an telah melahirkan gelombang studi mengenai tokoh kontroversial ini. Setidaknya terdapat setidaknya 3 studi mengenai hal ini, Studi yang menempatkan kajian kritis terhadap metode yang digunakan Syahrur; studi yang menempatkan sosok Syahrur sebagai kajian; studi yang menempatkan tema-tema yang dibahas oleh Syahrur. Syahrur pada satu itu *dipreteli* hingga ke tulang-tulang terkecil bahasannya.

Qmedia

ISBN: 978-602-6213-41-9